

Hanni Berthold

**ENTWICKLUNG UND BEGRÜNDUNG
EINER ÖKUMENISCHEN SOZIALETHIK ANGESICHTS
DER PROBLEME VON REVOLUTION, GEWALT
UND RASSISMUS**

1979



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41555408_0009

Entwicklung und Begründung
einer Ökumenischen Sozialethik angesichts
der Probleme von Revolution, Gewalt und Rassismus

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Würde eines
Doktors der Theologie
des Fachbereichs Evangelische Theologie
der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster

vorgelegt von
Hanni Berthold
aus Münster



Tag der mündlichen Prüfung: 3. Februar 1979
Referent: Prof. Dr. Wolfgang Schweitzer
Korreferent: Prof. Dr. Eckart Lessing

Lebenslauf

- 30.6.1946 geboren in Schlemmin, Krs. Güstrow,
Mecklenburg, als Tochter des Landwirts
Johann Tallarek und seiner Ehefrau
Hedwig, geb. Bremer
- 1953 Übersiedlung nach Vilsendorf bei
Bielefeld
Einschulung in die Volksschule
- 1957 Einschulung in die Luise-Realschule
in Bielefeld
- 1959 Umschulung in das Cecilien-Gymnasium
in Bielefeld
- 1966 Abitur
Beginn des Theologiestudiums in Bethel
weitere Studienorte: Tübingen, Münster
- 1972 Erstes theologisches Examen bei der
Evangelischen Kirche von Westfalen
- 1973 Beginn des Vikariats in Münster
- 1975 Eheschließung mit dem Pfarrer
Christoph Berthold
Zweites theologisches Examen bei der
Evangelischen Kirche von Westfalen
Einstellung als Verwalterin der Stelle
eines wiss. Assistenten im Fach
Evangelische Theologie und ihre Didaktik
an der Pädagogischen Hochschule Ruhr in
Dortmund

Vorwort

In der vorliegenden Arbeit werden die sozialen Probleme der Revolution, der Gewalt und des Rassismus untersucht, wie sie im Bereich der ökumenischen Bewegung seit 1966 im Brennpunkt der sozialetischen Debatte stehen. Die Diskussion dieser Probleme bewegt bis heute die Mitgliedskirchen des ÖRK. Die Arbeit will einen Beitrag liefern zum Verständnis der Grundprobleme und der anfänglichen Entwicklung dieser Diskussion, und zwar unter Einbeziehung der historischen und theoretischen Hintergründe.

Die Arbeit wäre ohne die ermutigende Begleitung von Herrn Professor Dr. Wolfgang Schweitzer nicht zustande gekommen. Ihm danke ich an dieser Stelle besonders. Mein Dank gilt außerdem Herrn Professor Dr. Karl-Wilhelm Dahm, der mir in der Endphase durch Kritik und Anregung sehr geholfen hat.

Münster, im März 1979

Hanni Berthold

INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
Hinweis	I
Einleitung	1
Kapitel I: Auf dem Wege zu einem Revolutions- verständnis in der ökumenischen Sozialethik	11
1. Theologie in Lateinamerika als Auslöser der Revolutionsdebatte	13
1.1 Situationsanalyse	17
1.2 Revolutionäre Gewalt: ethischer Konflikt und politische Strategie	21
1.3 Revolutionäre Veränderung und christliches Bewußtsein	23
2. Richard Shaull	28
2.1 Die neuzeitliche Situation von Theologie und Gesellschaft	29
2.2 Die Analyse der Gesellschaft: Verbindung zur kritischen Gesellschaftstheorie	31
2.3 Komponenten des Revolutionsverständnisses	32
2.3.1 Neomarxistische Begründung der Revolution	32
2.3.2 Das Problem der Gewalt	35
2.3.3 Theologische Begründung der Revolution	36
2.4 Revolutionäre Ethik	40
2.5 Zusammenfassung	42
3. Heinz-Dietrich Wendland	45
3.1 Die 'verantwortliche Gesellschaft'	45
3.2 Der Begriff der Revolution	47
3.3 Revolutionäres Ethos	52
3.4 Zusammenfassung	54
4. Trutz Rendtorff	56
4.1 Ethik im neuzeitlichen Christentum	57

4.2	Ethik und Revolution	60
4.2.1	Kritik einer Theologie der Revolution	60
4.2.2	Kritik einer revolutionären Ethik	63
4.3	Offene Fragen	65
5.	Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft: Bericht der Sektion II	70
5.1	Macht und Recht	72
5.2	Revolution und Gewalt in christlicher Verantwortung	74
5.3	Zusammenfassung	80
6.	Tendenzen der ökumenischen Theoriebildung	81
6.1	Eine Typologie der Verfahren gesellschaftlicher Veränderung	82
6.1.1	Das Gefälle von 'Revolution' bis 'Reform'	82
6.1.1.1	Theologie der Revolution	82
6.1.1.2	Shaul	83
6.1.1.3	Wendland	84
6.1.1.4	Rendtorff	84
6.1.2	Ökumenisches Fazit?	85
6.2	Das Verständnis von Revolution und Gewalt	88
6.2.1	Das Bedeutungsspektrum von 'Revolution'	88
6.2.1.1	Theologie der Revolution	88
6.2.1.2	Shaul	89
6.2.1.3	Wendland	91
6.2.1.4	Rendtorff	92
6.2.2	Die ökumenische Position	92
6.3	Theologische Motive der sozialetischen Konzeptionen	95
6.3.1	Die Konzeptionen der einzelnen Theologen	95
6.3.1.1	Theologie der Revolution	95
6.3.1.2	Shaul	97
6.3.1.3	Wendland	100
6.3.1.4	Rendtorff	101
6.3.2	Theologische Probleme der Genfer Position	102

Kapitel II:	Zur Entstehung einer ökumenischen Theorie der Gewalt	107
1.	Klassische Theorie der Gewalt	109
1.1	Max Weber: Die Begriffe Macht, Herrschaft, Gewalt	110
1.2	Die Position Hannah Arendts im Vergleich zu Max Weber	114
1.3	Die Frage der Legitimierung	116
2.	Gewalt in einer kritischen Theorie der Gesellschaft	120
2.1	Walter Benjamin	120
2.1.1	Gewalt und Recht	120
2.1.2	Revolutionäre Gewalt	123
2.2	Herbert Marcuse	126
2.2.1	Wirklichkeit und Möglichkeit	126
2.2.2	Historischer Kalkül und Revolutionsverständnis	129
2.2.3	Gewaltverständnis	132
2.2.4	Gesellschaftliche Gewalt?	135
3.	Eine neuere Gewalttheorie: Johan Galtung	138
3.1	Eine Typologie der Gewalt	138
3.2	Kritik der Typologie	140
3.3	Personale und strukturelle Gewalt	143
3.4	Möglichkeiten der Verminderung bzw. Abschaffung von Gewalt	146
3.5	Problematisierung der strukturellen Gewalt	149
3.6	Schlußbemerkung	152
4.	Ökumenische Theorie der Gewalt	153
4.1	Weiterentwicklung nach Genf 1966	154
4.1.1	Zagorsk 1968	156
4.1.2	Uppsala 1968	158
4.1.2.1	Sektion III	158
4.1.2.2	Sektion VI	160
4.1.3	Baden 1970	162

4.2.	Gewaltdebatte nach 1970	163
4.2.1	Nemi-Bericht 1971	165
4.2.2	Cardiff-Bericht 1972	168
4.2.2.1	Die Rezeption Galtungs	168
4.2.2.2	Strukturelle und personale Gewalt	169
4.2.2.3	Theologische Deutung	172
4.2.2.4	Praktische Folgerungen	177
4.2.3	Gewalt-Bericht 1973	178
4.3	Zusammenfassung	180
4.3.1	Zum Gewaltbegriff	180
4.3.2	Zum Machtbegriff	184
4.3.3	Theologische Begründung	185
4.3.4	Verantwortung der Kirche - Verantwortung des Einzelnen	187

Kapitel III: Das Antirassismusprogramm des ÖRK: Selbstverständnis und Rezeption 189

1.	Die Entwicklung eines ökumenischen Antirassismus	191
1.1	Älterer und neuerer Rassismusbegriff	192
1.2	Ökumenische Traditionen des Antirassismus	195
1.2.1	Weltkirchenkonferenz Stockholm 1925	195
1.2.2	Weltmissionskonferenz Jerusalem 1928	197
1.2.3	Weltkirchenkonferenz Oxford 1937	198
1.2.4	Erste Vollversammlung des ÖRK in Amsterdam 1948	199
1.2.5	Zweite Vollversammlung des ÖRK in Evanston 1954	200
1.2.6	Cottesloe Konsultation 1960	201
1.2.7	Kitwe Konsultation 1964	203
1.2.8	Zusammenfassung	205
2.	Die Bedeutung des ökumenischen Antirassismus seit 1966	207
2.1	Der Begriff des 'weißen Rassismus' als Handlungsimpuls: Die Entstehung des PBR	209

2.2	Grundprobleme des PBR	212
2.2.1	Rassismus und Macht	213
2.2.2	Antirassistische Handlungsstrategien	219
2.2.2.1	Reparationen	219
2.2.2.2	Sonderfonds	222
2.2.2.3	Entwicklung des Sonderfonds	226
2.2.2.4	Andere Aktivitäten des PBR	228
2.2.2.5	Investitionsrückziehung	229
2.2.3	Theologie und Rassismus	235
3.	Zur Rezeption des Antirassismus- programms	245
3.1	Gewaltanwendung versus 'transfer of power'	246
3.2	Subjekte gesellschaftlichen Handelns: der Einzelne und die Kirche	252
3.3	Theologie der Revolution versus 'corporate repentance action'	256
Kapitel IV:	Konfliktorientierung als Kennzeichen ökumenischer Sozialethik	262
1.	Ökumenische Sozialethik im globalen Konfliktfeld	266
1.1	Material der ökumenischen Sozialethik	268
1.1.1	Konfliktbereich 'Revolution'	268
1.1.2	Konfliktbereich 'Gewalt'	271
1.1.3	Konfliktbereich 'Rassismus'	273
1.2	Theologische Kennzeichnung des Konflikts	275
1.2.1	Das 'soziale Apriori'	276
1.2.2	Parteilichkeit	280
1.3	Begründungen und Traditionen der ökumenischen sozialetischen Position	283
1.3.1	Genf 1966: Die Unsicherheit über die Revolution	285
1.3.2	Begründung: Kritische Gewalttheorie	287
1.3.3	Begründung: Theorie struktureller Gewalt	289

1.3.4	Ökumenische Theoriebildung über Revolution und Gewalt	290
1.3.5	Ökumenischer Handlungsversuch zur Bekämpfung struktureller Gewalt in der Form des Rassismus	292
2.	Ekklesiologie und Sozialethik: Zum veränderten Selbstverständnis in der ökumenischen Bewegung	294
2.1	Die grundlegende Problematik	294
2.1.1	Ökumenisches Kirchenverständnis	295
2.1.2	Der Zusammenhang von Ekklesiologie und Sozialethik: Ethische Häresie oder ein neues Kirchenverständnis	299
2.2	Antirassismusprogramm und christliches Gemeinbewußtsein	302
2.3	Das Kirchenverständnis in der Befreiungstheologie	306
2.4	Entwicklung eines ökumenischen Selbstverständnisses	310
3.	Konfliktorientierung - eine Methode ökumenischer Sozialethik	313
Beiheft		
Anmerkungen		322
Literaturverzeichnis		415

Hinweis

Die in dieser Arbeit verwendeten Abkürzungen folgen dem "Verzeichnis der Abkürzungen" des Lexikons "Die Religion in Geschichte und Gegenwart" (RGG), 3. Auflage, Tübingen 1957ff.

Sperrungen in Zitaten werden durch durchlaufende Unterstreichungen (____), eigene Hervorhebungen durch gebrochene Unterstreichungen (_____) gekennzeichnet.

Einleitung

Zu Beginn der sechziger Jahre steht die Ökumenische Sozialethik vor neuen Aufgaben. Das seit der ersten Vollversammlung des ÖRK (Amsterdam 1948) in Geltung stehende Konzept der 'Verantwortlichen Gesellschaft', das sich eng an das westliche Demokratieverständnis anlehnt¹⁾, scheint nicht mehr auszureichen, um die theologischen Aufgaben zu bewältigen, die sich aus dem Anspruch einer sich grundsätzlich verändernden Welt ergeben: Der revolutionäre Aufbruch der Völker in der Dritten Welt läßt sich in ein westliches Demokratisierungskonzept nicht mehr einholen.²⁾ Dieser revolutionäre Aufbruch stellt den ersten von drei epochalen gesellschaftlichen Konflikten dar, die in den sechziger Jahren nacheinander die ökumenische Debatte bestimmen. Es handelt sich um die Konfliktbereiche der Revolution, der Gewalt und des Rassismus, deren Konvergenzpunkt in dem Moment gesellschaftlicher Veränderung liegt. Diese Konflikte bilden für die ökumenische Sozialethik eine Herausforderung schon aufgrund ihres globalen Umfangs. Darüber hinaus stellen sie auch insofern eine Herausforderung³⁾ dar, als sie auf einen weiteren Konflikt, nämlich den zwischen 'westlicher Theologie' und 'Befreiungstheologie'⁴⁾ aufmerksam machen, einen Konflikt, den die ökumenische Sozialethik von nun an in sich selbst austragen muß.⁵⁾

Die Orientierung an den drei fundamentalen sozialen Konflikten führt dazu, daß in der ökumenischen Sozialethik Partei ergriffen wird zugunsten der (in den Konflikten) Unterlegenen. Dabei scheint sich die ökumenische Stellungnahme mehr und mehr für die Begründungen zu öffnen, derer sich die Befreiungstheologie bedient: Ökumenische Sozialethik tendiert zu einer Politischen Theologie in gesellschaftskritischer Absicht.

Diese Entwicklung innerhalb der Ökumenischen Sozialethik sowie ihre Motive und Begründungen aufzuzeigen, nämlich an den drei genannten Kristallisationspunkten Revolution, Gewalt und Rassismus, ist die Intention dieser Arbeit.

Ihre Realisation erfordert zunächst eine Verständigung über den Begriff der Ökumenischen Sozialethik. In ihm liegt das wichtigste methodische Problem dieser Arbeit beschlossen.

Zum Begriff der Ökumenischen Sozialethik

Der Gedanke der Ökumene als Repräsentation des Allgemeinen im Christentum ist in unserem Jahrhundert aufs engste verknüpft mit der Ökumenischen Bewegung. Er soll in unserem Zusammenhang nicht ein beliebig Allgemeines bedeuten, sondern festgemacht werden in der Geschichte dieser Bewegung, die nach der Einheit der Kirche in Glauben und Handeln fragt, und zwar in bestimmtem Raum, zu bestimmter Zeit. Wie wird nun Sozialethik im Kontext dieser Bewegung verstanden? Das soll für den uns interessierenden Zeitraum einmal hinsichtlich der Inhalte, zum andern hinsichtlich der formalen Begriffsbestimmung ausgeführt werden.

1. Der inhaltliche Umfang des Begriffs Ökumenische Sozialethik

Zum Selbstverständnis der Ökumenischen Bewegung gehört seit ihren Anfängen die Beschäftigung mit sozial-ethischen Fragestellungen. Diese Beschäftigung zielt auf eine christliche Reflexion der gesellschaftlichen Wirklichkeit in ihren jeweils problematischen Bereichen (z.B. Probleme der Industrialisierung in den zwanziger Jahren, des Nationalstaates in den dreißiger Jahren, der Ost-West-Spannung in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg). In den sechziger Jahren wird -wie gesagt- die soziale Veränderung durch Revolution, wie sie besonders in den Ländern der Dritten Welt stattfindet, zum vordringlichen sozialen Problem, das die Ökumenische Bewegung beschäftigt.

Damit wird das Thema 'Revolution' zu einem historisch auszumachenden Einschnitt in der Ökumenischen Sozialethik. Dieser Einschnitt ist zu erkennen an der Revolutionsdiskussion um das Jahr 1966, dem Zeitpunkt der Weltkonferenz für 'Kirche und Gesellschaft'. Gewalt und Rassismus, die weiteren Kristallisationspunkte der Ökumenischen Sozialethik, bilden Differenzierungen innerhalb des übergreifenden Themas gesellschaftlicher Veränderung, und zwar einmal in bezug auf die theoretische Erörterung von gewaltvoller sozialer Veränderung, zum anderen in bezug auf die Initiierung eines praktischen Versuchs von sozialer Veränderung im Bereich des Rassismus.

Diese drei Themen bilden Schwerpunktbereiche, in denen sich die Ökumenische Diskussion festmacht. Sie sind miteinander verflochten -historisch wie systematisch; dennoch scheint es sinnvoll, sie zunächst als Einzelproblematiken zu isolieren, so daß zum einen ihr Charakter als Teilgebiet Ökumenischer Theorie der sozialen Veränderung deutlich, zum anderen aber auch ihr innerer Zusammenhang in der historischen Situation transparent wird. So ist die scheinbare Heterogenität der drei Problembereiche vermittelt durch die historische Realität der Ökumenischen Sozialethik, in der die Fragen gesellschaftlicher Veränderung zunehmend an Bedeutung gewinnen.

2. Die zweifache Bedeutung des Begriffs 'Ökumenische Sozialethik'

Die Vielfältigkeit der Ökumenischen sozialethischen Aussagen macht eine Kategorisierung notwendig. In unserem Fall soll in sozialethische Aussagen im engeren und im weiteren Sinn unterschieden werden:

- a) Als 'ökumenisch im engeren Sinn' bezeichnen wir offizielle und offiziöse sozialethische Äußerungen des Ökumenischen Rates der Kirchen und seiner Organe.

- b) Demgegenüber sollen diejenigen soziaethischen Äußerungen 'ökumenisch im weiteren Sinn' genannt werden, die von einzelnen Theologen, Laien oder Kirchen in Auseinandersetzung mit Problemen der ökumenischen Bewegung bzw. des Ökumenischen Rates der Kirchen formuliert werden.

Hieraus ergibt sich eine Heterogenität, die im Ökumenebegriff selbst begründet ist. Ökumenische Theologie beruht - insbesondere in den Prozessen der Neuaneignung ihrer Themen - auf der Wechselwirkung, dem Austausch zwischen den Bereichen, die die beiden Bedeutungen des Begriffs 'ökumenisch' kennzeichnen. So ergibt sich für diese Arbeit die methodische Notwendigkeit, beide Bedeutungen zunächst exakt auseinanderzuhalten, um auf diese Weise den Prozeß ökumenischer Theoriebildung deutlich zu machen.

Mit dem genannten Problem der Begriffsbildung ist das Methodenproblem noch nicht vollständig geklärt; weitere Schwierigkeiten sollen im Zusammenhang der folgenden Gliederung dargestellt werden.

Zur Gliederung

Das erste Kapitel thematisiert das Revolutionsproblem im Kontext der ökumenischen Debatte. Es ist methodisch auf unserer zweiten (der weiteren) Bedeutung des Begriffs 'ökumenisch' aufgebaut: Eine 'idealtypische' Darstellungsweise, in der die verschiedenen Diskussionsstandpunkte durch einzelne typisch erscheinende Vertreter repräsentiert werden, macht ein Positionengefälle innerhalb dieser Debatte sichtbar. Dieses Gefälle ist so angeordnet, daß es eine Typologie von Revolutionsverständnissen im Kontext verschiedener Theologien ergibt, bei denen die Art der Vermittlung von Theologie und gesellschaftlicher Wirklichkeit zum Kriterium der Darstellung wird.

Auslöser für die Revolutionsdebatte ist die lateinamerikanische Theologie der Revolution (Kapitel I, 1), für deren Darstellung diejenigen Theologen vorab herangezogen werden, die das ökumenische Gespräch suchen: Assmann, Cardenas, Lopez, Bonino. Die Eigenheiten dieser Autoren werden in dieser Arbeit gegenüber dem von ihnen gemeinsam vertretenen Anliegen der Theologie der Revolution zurückgestellt, so daß in einer zusammenfassenden Darstellung die Konstitutiva revolutionärer Theologie und damit der dieser Theologie eigene Zugriff auf das Revolutionsproblem deutlich gemacht werden können.

Eindeutiger lassen sich die Positionen einzelner Theologen darstellen, die in eine Auseinandersetzung mit der Theologie der Revolution eintreten: Shaul (Kapitel I, 2) und Rendtorff (Kapitel I, 4), der erste in Fortsetzung und Transformierung, der zweite in Reaktion. Während Shauls Position im Bereich der revolutionären Theologie bleibt, kommt mit der Darstellung Rendtorffs die Gegenposition der prinzipiellen Infragestellung eines theologischen Revolutionsverständnisses zur Sprache. In dieser Auseinandersetzung taucht zum ersten Mal der Konflikt zwischen 'Befreiungstheologie' und 'westlicher Theologie' auf, der für die in dieser Arbeit erörterten Themen charakteristisch ist.

Die gewisse Sonderstellung Wendlands (Kapitel I, 3) beruht darauf, daß sein Beitrag zur Revolutionsdebatte nicht primär durch die revolutionäre Theologie ausgelöst ist. Die Bedeutung seines Beitrags für die ökumenische Debatte ist aber deshalb groß, weil er, von der Konzeption der 'Verantwortlichen Gesellschaft' herkommend, die Nötigung zu einer gesellschaftskritischen Sozialethik aus christlicher Tradition und neuzeitlichem Gesellschaftswissen begründet. Damit bildet Wendlands Konzeption im Gefälle der Positionen (I, 1 - I, 4) bereits den Übergang von den revolutionären Theologien und ihrer radikalen Gesellschaftskritik zu einer Theologie, deren Interesse auf die

Ermittlung der Konvergenzpunkte von Christentum und Gesellschaft gerichtet ist.

Schließlich werden neben diesen vier Positionen die Äußerungen der Weltkonferenz von 1966 als ökumenische Position (im engeren Sinne) dargestellt (Kapitel I, 5), die sich vor dem Spektrum der vorangehenden Konzeptionen als eine mittlere Position erweist. Die Schwierigkeit, die sich an dieser im engeren Sinne ökumenischen Position zeigt, beruht auf der Verschiedenartigkeit des verwendeten Materials. Das Material, das der Erhebung dieser Position zugrunde liegt, unterscheidet sich von den vorher benutzten Materialien aufgrund seines spezifisch ökumenischen Charakters, den es als offizieller Bericht einer ökumenischen Konferenz hat. Seine Analyse ist im Kontext der (im weiteren Sinn) ökumenischen Diskussion notwendig, um bereits hier (1966) den Niederschlag dieser Diskussion im engeren ökumenischen Bereich auszumachen.

In einem Schlußabschnitt (Kapitel I, 6) wird versucht, das geschilderte Gefälle anhand von drei leitenden Gesichtspunkten zusammenfassend darzustellen: 1. anhand des Zusammenhangs von Theologie und gesellschaftlicher Veränderung und 2. anhand des Revolutionsverständnisses. Ein 3. Punkt soll die theologischen Probleme zusammenfassen, die in der Genfer Diskussion ungelöst bleiben.

Im zweiten Kapitel geht es um das Thema Gewalt, den zweiten Kristallisationspunkt in der ökumenischen Debatte. Dieses Kapitel ist so angelegt, daß das Gewaltthema eine Darstellung erfährt, die seinem theoretischen Charakter entspricht; denn von den drei verhandelten Problemen Revolution, Gewalt und Rassismus ist es das am stärksten durchtheoretisierte.

Die im engeren Sinn ökumenischen Aussagen zur Gewalt werden aber in ihrer Bedeutung und Abzweckung erst klar auf dem Hintergrund einer allgemeinen Theoriegeschichte des Gewaltbegriffs. Diese Geschichte soll exemplarisch

dargestellt werden, und zwar an den Stationen, deren Einfluß auf das Ökumenische Verständnis von Gewalt nachweisbar ist. Es handelt sich zunächst um das Konzept einer klassisch zu nennenden Gewalttheorie, wie sie Max Weber vertritt (Kapitel II, 1), sodann um das Gewaltverständnis in einer kritischen Theorie der Gesellschaft, wie es an Walter Benjamin und Herbert Marcuse expliziert wird (Kapitel II, 2), und schließlich um die Gewalttheorie Johan Galtungs, die die strukturelle Komponente des Phänomens theoretisch zu bewältigen sucht (Kapitel II, 3).

Die Darstellung der Ökumenischen Gewalttheorie (Kapitel II, 4) in ihrer theoriegeschichtlichen 'Verortung' erfordert eine Musterung der genannten Typen von Gewalttheorie. Diese Typologie unterscheidet sich von der im ersten Kapitel durch ihren genealogischen Charakter, ebenso wie durch ihre für das Verständnis der Ökumenischen Theorie wichtige sozialwissenschaftliche Extensität.

Die verschiedenen Typen des Gewaltverständnisses sind über ihre Erhellung der Ökumenischen Gewalttheorie hinaus für die ganze Arbeit von besonderer begrifflicher und theoretischer Bedeutung. So steht das Gewaltverständnis der kritischen Theorie im Zusammenhang mit den im ersten Kapitel thematisierten gesellschaftstheoretischen Grundgedanken der Revolutionstheologie. (Explizit bezieht sich Shaul auf Marcuse. Aber auch die radikale Gewaltkritik Benjamins weist eine strukturelle Ähnlichkeit mit der eschatologisch bzw. theologisch motivierten Ideologiekritik der revolutionären Theologie auf.)

Zum Ökumenischen Verständnis des Rassismus (Thema des dritten Kapitels) ergeben sich ebenfalls Verbindungen von den einzelnen Gewalttheorien her, und zwar insbesondere vom Gewaltverständnis der kritischen Theorie wie auch vom Begriff struktureller Gewalt. So ist einmal die Neufassung des Rassismusbegriffs gebunden an die Einsicht in die strukturelle Verflochtenheit herrschender Gewalt; zum anderen verhelfen die von der kritischen Theorie bereitge-

stellten Muster der Kritik gesellschaftlicher Gewalt zur Deutung des Rassismus als herrschender, aber auch bekämpfbarer Gewalt. - Auch die Begriffsbildungen der klassischen Gewalttheorie sind in ökumenischen Äußerungen rezipiert worden, worauf jeweils hingewiesen werden soll.

Die Beschreibung der unterschiedlichen Gewalttheorien ist orientiert an den Kriterien der Zweck-Mittel-Relation und an der Frage der legitimen Staatsgewalt. Beide Kriterien stammen aus der Theorie Max Webers, in der sich zum einen das instrumentale Verständnis von Gewalt (als Mittel zum Zweck) und zum anderen der Gedanke des staatlichen Gewaltmonopols zu einem traditionellen Gewaltverständnis verbinden, das bis heute eine enorme Prägekraft behalten hat.

Durch die anderen genannten Gewalttheorien kommt es zur Kritik der Weberschen Theorie und damit gleichzeitig zur Weiterentwicklung des Gewaltverständnisses. Das erste Kriterium (das 'Gewalt-als-Mittel-Verständnis') wird in der kritischen Theorie nicht prinzipiell kritisiert, wohl aber in der Gewalttheorie Galtungs, während das zweite Kriterium (Gewalt als Monopol des Staates) sowohl im Verständnis Benjamins und Marcuses als auch bei Galtung nicht mehr als konstitutiv für den Gewaltbegriff gilt.

In der ökumenischen Gewaltdiskussion tauchen die leitenden Gedanken der zuerst dargestellten Gewalttheorien - und damit auch die beiden Kriterien in den verschiedenen Stadien ihrer Überholung - als einzelne Theorieelemente wieder auf. So zeigt das zweite Kapitel, wie das, was in den ersten drei Gewalttheorien expliziert wurde, in den ökumenischen Äußerungen adaptiert wird.

Das dritte Kapitel beschäftigt sich mit dem Thema Rassismus. Es ließ sich als ein dritter Kristallisationspunkt der sozialetischen Debatte ausmachen, in der es insgesamt um das ökumenische Verständnis sozialer Veränderung geht. Das Rassismusthema ist in der ökumenischen

Bewegung bereits historisch verwurzelt. Deshalb erscheint hier die Inanspruchnahme des spezifischen, also im engeren Sinne ökumenischen Materials ausreichend.

Die Neufassung des Rassismusthemas als Voraussetzung des Antirassismusprogramms ist aber nicht allein aus der antirassistischen Tradition zu erklären, sondern hier muß der theoretische Rahmen des strukturellen Gewaltkonzepts vorausgesetzt werden. Diese Neufassung erhellt aus einer Gegenüberstellung von älterem und neuerem Rassismusbegriff (Kapitel III, 1.1), die der weiteren Darstellung vorangestellt werden soll. Als ökumenischer Antirassismus lassen sich dann zum einen die historischen Äußerungen zum Rassismus präsentieren (Kapitel III, 1.2) und zum anderen die Analyse der Grundprobleme sowie die Interpretation der Absichten des Programms (Kapitel III, 2). Sie verweisen deutlich auf das mit dem Antirassismusprogramm begonnene Neue in der ökumenischen Sozialethik. Die abschließende Bewertung des Programms (Kapitel III, 3) zeigt die in der Rezeption strittig gebliebenen Punkte und hat damit die Funktion, das 'Neue' aus dem Gesichtspunkt der Wirkung zu belegen.

Das vierte Kapitel schließlich faßt die Ergebnisse in den einzelnen Problembereichen zusammen. Dabei wird eine neue Fragestellung zur zusammenfassenden Deutung benutzt, und zwar die Frage, inwieweit sich die hier analysierte ökumenische Sozialethik als eine konfliktorientierte Sozialethik verstehen läßt. Es stellt sich heraus, daß der Konfliktbegriff tatsächlich geeignet erscheint, die bisher dargestellten verschiedenartigen Problembereiche in ein sozialethisches Konzept zu integrieren (Kapitel IV, 1 und IV, 3). Im Mittelpunkt der Interpretation soll der theologische Konflikt zwischen 'Befreiungstheologie' und 'westlicher Theologie' stehen.

Ein besonderes Gewicht in diesem Schlußkapitel erhält der Mittelteil (Kapitel IV, 2), der das Selbstverständnis der

ökumenischen Bewegung thematisiert. Dieses ist nicht allein an ökumenische Sozialethik gebunden, sondern wird durch ein dialektisches Verhältnis von Ekklesiologie und Sozialethik konstituiert.

Akzentuiert sich die sozialethische Stellungnahme zu den behandelten Problemen, besonders im Bereich des Rassismus, in parteilicher Weise, so ergeben sich daraus Rückwirkungen auf das Selbstverständnis der Ökumene als Kirche. Dieses Selbstverständnis aber ist verbunden mit einem Allgemeinheitsanspruch, der zunächst der Partikularität der Parteilichkeit zu widersprechen scheint. Dieser im Wesen der Ökumene selbst verankerte Widerspruch nötigt zu einem andauernden Gespräch: Nur in ihm kann sich das ökumenische Selbstverständnis herausbilden und bewähren.

Kapitel I: Auf dem Wege zu einem Revolutionsverständnis in der ökumenischen Sozialethik

Das erste Kapitel soll einen Überblick verschaffen über die ökumenische Revolutionsdiskussion in der Mitte der sechziger Jahre. Zu diesem Zweck soll, ausgehend von der Genfer Weltkirchenkonferenz 1966, anhand verschiedener theologischer und sozialethischer Konzeptionen die Breite der ökumenischen Auseinandersetzung exemplarisch dargestellt werden.

Der Einsatz im Umfeld dieser Konferenz bedarf keiner weiteren Begründung, ist doch in der Geschichte der ökumenischen Bewegung das Problem der Revolution hier zum ersten Mal und bisher auch am entschiedensten thematisiert worden.¹⁾

Das Problem der Revolution als theologisches und sozial-ethisches Problem entstand in der Ökumene selbst, und zwar im Bereich der in den sechziger Jahren neu hinzugekommenen Mitgliedskirchen der Dritten Welt.²⁾ Revolutionäre Praxis, die dort gerade auch von Christen geübt wurde, ging dem theologischen Nachdenken über Revolution voraus.³⁾ In Genf soll eine christliche Antwort gefunden werden auf die Frage, die die revolutionäre Praxis stellt, an der Christen bereits teilhaben.⁴⁾ In eine ähnliche Richtung weist der Arbeitstitel der Konferenz: 'Christliche Antwort auf die technische und soziale Revolution unserer Zeit'. Die Antwort besteht darin, "eine geistliche und moralische Basis für die neuen Sozialstrukturen zu finden", die sich gegenwärtig anbahnen.⁵⁾

Im Hauptthema der Konferenz 'Christen in der technischen und sozialen Revolution unserer Zeit' ist bereits die Schwierigkeit in der Handhabung des Revolutionsbegriffs angedeutet, die die Konferenz insgesamt kennzeichnet:

Der Revolutionsbegriff wird möglichst umfassend gebraucht; M. Lotz⁶⁾ nennt vier verschiedene Revolutionsbegriffe innerhalb der Genfer Diskussion, vom "klassischen Revolutionsbegriff, der die politisch-soziale Totalumwälzung meinte", bis zu derivaten Bedeutungen wie "Entwicklung, Umbruch oder Fortschritt".⁷⁾ Hinzu kommt außerdem noch der mehr symbolisch-metaphorische Sprachgebrauch des Revolutionsbegriffs im Bereich theologischer Deutung.

Ein möglichst zutreffender Überblick über die verschiedenen Bedeutungen und Implikationen des Begriffs soll nun in diesem Kapitel durch die Erhebung von Hintergrundpositionen gewonnen werden. Das ökumenische Verständnis von Revolution läßt sich 1966 ungewisser erheben als unterschiedliche revolutionsethische Konzeptionen einzelner Theologen, die aber alle auf die ökumenische Diskussion einwirken und sich im Rahmen offizieller ökumenischer Äußerungen stärker oder schwächer durchsetzen. Es kann also nicht um Darstellung und Kritik verschiedener sozial-ethischer Ansätze als solcher gehen, auch nicht nur um Theologie der Revolution; vielmehr gebietet die Intention dieses Kapitels - nämlich das Verständnis der Revolution in ökumenischer Perspektive nachzuzeichnen - eine Begrenzung auf das Thema 'Revolutionsverständnis'. Dabei soll auch auf das Verständnis von Gewalt und das ethische Problem der Gewaltanwendung abgehoben werden. Denn die Gewaltfrage taucht im Umfeld der Genfer Konferenz zumeist im Zusammenhang der Revolution auf und wird teilweise schon dort zum Problem, an dem sich 'die Geister scheiden'.

Die Auseinandersetzung um den Revolutionsbegriff soll anhand von möglichst typischen Repräsentanten bestimmter Revolutionsverständnisse vorgeführt werden. In diesem Sinne erhebt die Auswahl den Anspruch, das ökumenische Spektrum - wenn auch exemplarisch, so doch in prägnanten Vertretern - wiederzugeben. Dabei wird die Position der lateinamerikanischen Theologie der Revolution möglichst

aus der Perspektive derer gesehen, die bewußt Anteil haben an der ökumenischen Diskussion (Cardenas, Assmann, Lopez, Bonino). Shaul, Wendland und Rendtorff waren Teilnehmer der Konferenz. Sie alle verweisen auf eine theologische Pluralität in der ökumenischen Bewegung, die aber nicht eine Beziehungslosigkeit bedeutet.

Es geht im wesentlichen um zwei unterschiedliche Arten von theologischer Konstruktion, die die Gegensätze begründen: Einmal wird Theologie als eschatologisch motivierte Welt- und Gesellschaftskritik verstanden, zum anderen als die Ermittlung der Korrespondenz von christlichem Glauben und gesellschaftlicher Wirklichkeit. Eine im engeren Sinne ökumenische Position erweist sich als eine mittlere Position, aber mit einer Neigung zur gesellschaftskritischen Theologie.

1. Theologie in Lateinamerika als Auslöser der Revolutionsdebatte

Revolution als theologisches Problem wird im lateinamerikanischen Kontext so thematisiert, daß revolutionäre Praxis als Herausforderung zur theologischen Reflexion angesehen wird und daß umgekehrt Theologie sich bemessen soll an dem Grad ihrer gesellschaftskritischen Verwirklichungsfähigkeit. Theologie der Revolution ist der Auslöser der ökumenischen Debatte und bildet gleichzeitig ein Extrem des sozialetischen Gefälles.

Die Nötigung zu revolutionärer Veränderung ist in der lateinamerikanischen Theologie in den sechziger Jahren immer deutlicher ausgesprochen worden. G.C. Cardenas sagt: "Der gesamte lateinamerikanische Kontinent befindet sich heute in einer dynamischen und revolutionären Lage, ..." ¹⁾.

Die revolutionäre Lage ist von größter Bedeutung für die Theologie; folglich wird der Zusammenhang von gesellschaftlich-politischer Situation und theologischer Aussage bewußt formuliert.

Der lateinamerikanische Theologe H. Assmann reflektiert das Novum dieser Theologie, das sich gerade im Unterschied zu einer 'westlichen' Theologie europäischer Provenienz ausmachen läßt: Es besteht in einer neuen 'Verortung' der Theologie, nämlich am Ort der Revolution.

"Das Novum scheint mir darin zu liegen, daß versucht wird, grundsätzlich vom Ort des revolutionären Einsatzes aus zu reflektieren, von dort also, wo Theorie und Praxis ihre Einheit finden." 2)

Theologie ohne diese Verortung gilt solchem revolutionär-theologischen Bewußtsein als abstrakt-hermeneutisch und überholt. Sozialwissenschaftliche Analyse wird gewissermaßen in den Bereich theologischer Methoden integriert. Aufgrund der Verortung der Theologie in der sozialwissenschaftlich nachweisbar revolutionären Situation stellt sich diese Theologie absichtlich abseits des traditionellen systematischen Gefüges von Theologie.

Assmann entwickelt dementsprechend eine Kategorisierung von genereller und spezifischer politischer Theologie als Theologie der Revolution, deren Unterschied in der jeweiligen Entfernung zur revolutionären Situation besteht.³⁾ Die Entfernung gibt Auskunft über die qualitative Änderung der Theologie, die durch ihren 'Praxisanteil' bewirkt wird. So bringt die revolutionäre Lage Lateinamerikas die Theologie erst zu ihrer eigenen praktischen Verwirklichung, "denn die tastenden Anfänge einer Theologie der Revolution sind hauptsächlich dort zu treffen, wo die Aktion als Voraussetzung für die Reflexion erscheint..."⁴⁾ Die Verwirklichung durch die Aktion aber ist das Ziel und gleichzeitig die Aufgabe der Theologie, die dann jeglichem Sprach- und Theoretisierungszwang enthoben - künstlerischer Aussage vergleichbar - 'allusiv' sprechen kann. Theologie ist 'inkarniert' in die jeweilige Situation. Inkarnation

ist ihre Verwirklichung, ihre Aufhebung; sie ereignet sich an der "Grenze der Selbstauflösung".⁵⁾

Gleichzeitig ist mit diesem Verwirklichungsinteresse eine Beschränkung des Theologieverständnisses verbunden, die darin liegt, daß nicht mehr allgemein, sondern ausschließlich konkret aus der Situation gesprochen werden darf.⁶⁾ Diese Beschränkung aufgrund der Nötigung zur Konkretion geht zusammen mit einer 'Ideologisierung', die verbindlich und parteilich genannt werden kann. Diese Charakterisierung ergibt sich formal aus dem Faktor der Beschränkung wie inhaltlich aus der revolutionären (also nicht etwa jeder beliebigen) Situation. Ist das 'allusive' Sprechen der Theologie bereits ein Stück Vollendung, so vollzieht sich das ideologische Sprechen in der Situation, d.h. im revolutionären Kampf.

Das traditionelle theologische Muster der Ideologisierung wird in der prophetischen Rede gesehen.⁷⁾ Prophetie aber kennzeichnet ein Doppeltes: die "mutige Anklage" und "die Tat, die den ideologischen Rahmen des Status quo durchbricht"⁸⁾. So ist es die revolutionäre Situation als Faktor einer Theologie der Revolution, die diese Theologie zur Prophetie macht. Die Veränderung, die die revolutionäre Situation erheischt, ist nicht in einer "Neutralität des Wortes"⁹⁾ beschreibbar noch bei Unparteilichkeit erreichbar. Entscheidend ist nun aber, daß aufgrund des revolutionären Verständnisses der gegenwärtigen Situation ideologisierende Sprache, parteilicher Veränderungswille und prophetisches Handeln zu einem theologischen Akt werden. Auf der anderen Seite gehört auch dies zur Prophetie: "die dauernde Anstrengung der Entideologisierung"¹⁰⁾, für Assmann ein sowohl historisch-kritischer als auch ideologiekritischer Prozeß.

Eine allgemeine Theologie der Revolution dagegen, wozu etwa auch die sogenannte Politische Theologie im

europäischen Kontext gerechnet werden kann, bewahrt eine größere Distanz zur Praxis, speziell zur revolutionären Praxis.¹¹⁾ Sie sucht eine allgemeine Richtungsbestimmung für die theologische Entwicklung im gegenwärtigen gesellschaftspolitischen Prozeß, ohne sich dabei ganz ans Einzelne, ans Konkrete auszuliefern.

Die Zuordnung beider 'Theologien' zueinander bedeutet die Bestätigung der These der kontextuellen Bedingtheit aller Theologie, von der Aussmann ausgegangen war: Europäische Theologie - wollte sie spezifische Theologie der Revolution sein - wäre um die Situation verlegen, in der nur noch die revolutionäre Frage gestellt werden kann, oder sie wäre überhebliche Anweisung für fremde Situationen und im einen wie im anderen Fall ohne Berechtigung.¹²⁾

Spezifische Theologie der Revolution ist nach ihrer eigenen Definition nicht von einem Standort einer allgemeineren Politischen Theologie her kritisierbar, wohl aber aufgrund ihrer Praxisdimension und in ihrer historischen Verflochtenheit mit dem gesellschaftlichen Veränderungsprozeß. Sie ist kritisierbar nur im Gesamtzusammenhang des revolutionären Gesellschaftsprozesses, dessen Beförderung in Richtung auf eine sozial befriedete Situation¹³⁾ sie mit anderen Gruppen vorantreibt.

Wenn es richtig ist, daß für die spezifische Theologie der Revolution ein Kriterium die praktische Verwirklichung ihrer Ziele ist, dann entsteht die Frage, was denn die Theologie der Revolution zur gesellschaftlichen Veränderung beigetragen habe, eine Frage, die endgültig nicht beantwortet werden kann. Im Blick auf die stabilen Militärdiktaturen Lateinamerikas wird sie häufig abschlägig beschieden.

Es mag mit der Schwierigkeit bei der Beantwortung dieser Frage zusammenhängen, daß die Theologie der Revolution bald und immer stärker zu einer Theologie der Befreiung wurde. Dabei enthält die Praxis der Theologie der Befreiung ebenso revolutionäre Intentionen - "Gutiérrez besteht darauf, daß diese (gemeint ist die revolutionäre, H.B.) Praxis Ausgangspunkt für eine Theologie der Befreiung ist." 14) - aber mit dem Gebrauch des

Begriffs der Befreiung wird gewissermaßen der lange Prozeß der Veränderung in Rechnung gestellt. So schreibt Bonino im Vorwort zu seinem 1975 erschienenen Buch "Theologie im Kontext der Befreiung": Es "erinnerten mich die schrecklichen Ereignisse in Chile daran - sofern dies überhaupt nötig war - daß der Kampf um die Befreiung der lateinamerikanischen Gesellschaft und die der Dritten Welt nicht weniger dringend geworden ist, daß es aber ein langer, mit Leiden, Opfer und Tod gepflasterter Weg sein wird." 15)

1.1 Situationsanalyse

Einer Theologie, die sich derart in die sie umgebende Situation inkarniert, ist die Analyse der gesellschaftlichen Situation theologische Notwendigkeit. Nun wird aber diese Analyse in theologischer (das heißt auch immer: praktischer) Abzweckung mit zumeist marxistischen Methoden durchgeführt.¹⁶⁾ Es ist charakteristisch, daß zwar das Fehlen einer ausgearbeiteten Methode christlicher Sozialanalyse beklagt wird, daß aber marxistische Methoden durchaus mit der christlichen Zielbestimmung verbunden werden können.¹⁷⁾ Voraussetzung dafür ist ein Verständnis von Christentum, das nicht auf der Ausgrenzung spezifischer Wesensmerkmale, sondern auf Verwirklichung christlicher Inhalte, auf praktischer Entäußerung beruht, wobei eben die marxistischen Methoden ins Zusammenspiel mit christlichen Interessen geraten können.

In Lateinamerika mußte aber eine Verbindung von Christentum und Marxismus suspekt wirken aufgrund der "Einheit von Kirche und Staat, die für die Vergangenheit charakteristisch ist und auch heute noch in einigen Ländern besteht"¹⁸⁾. Bevor also überhaupt eine Theologie der Revolution, die sich auf marxistische Gesellschaftsanalyse stützt, entstehen konnte, bedurfte es eines Antiklerikalismus, der eben durch "die enge Verbindung von Kirche und Staat, von

Religion und Politik"¹⁹⁾ hervorgerufen worden war. So ist die Theologie der Revolution ein - in den einzelnen Ländern Lateinamerikas unterschiedlich starker - Ausdruck eines Veränderungsstrebens auch der kirchlichen innerhalb der gesellschaftlichen Strukturen.

Die Verbindung von 'operationalem Marxismus' und 'intentionalem Christentum' entstand im Lateinamerika der sechziger Jahre. Immer wieder tauchen bei den einzelnen theologischen Autoren ganz bestimmte grundlegende Topoi der Situationsanalyse auf.

1. Zunächst herrscht Einstimmigkeit in der Beurteilung der Kolonialisierung des Kontinents seit dem Ende des 15. Jahrhunderts. Hier werden die Wurzeln für die kontinuierliche Ausbeutung des gesamten Kontinents in bezug auf Rohstoffe und landwirtschaftliche Produkte gesehen. Solche Ausbeutung funktionierte in einer feudalen Gesellschaftsstruktur, die in ihren Norm- und Wertvorstellungen von der Kirche unterstützt wurde.²⁰⁾

Ebenso wird die kulturelle Bedeutung der Kolonisierung als Verfremdung verstanden, die zu einer äußerst inhomogenen kulturellen Situation geführt hat. Ihre Ursachen liegen in bestimmten Kolonisierungsmethoden, wie der Unterdrückung einheimischer Indio-Bevölkerung, Zwangsdeportation von Sklaven und Aufpfropfung einer europäischen Elite.²¹⁾

2. Die historische Analyse der lateinamerikanischen kolonisierten Gesellschaft muß ergänzt werden durch die Untersuchung der Nachfolgephänomene und -institutionen des Kolonialismus, nämlich des Imperialismus.²²⁾

Eine Aufstellung der Ursachen gegenwärtiger gesellschaftlicher Spannungen (als "inländischer" und "ausländischer Kolonialismus" gekennzeichnet) findet sich in den Papieren der Bischofskonferenz von Medillín (1968).²³⁾ Obwohl hier

keine ausgeführte Analyse der Spannungsfaktoren im gesellschaftlichen Gefüge gegeben wird, wird doch durch die Benennung ihrer Wirkungsweise deutlich, in welchem Sinne und in welchen gesellschaftlichen Bereichen der Begriff der 'institutionalisierten Gewalt' als gemeinsames Kennzeichen der gesellschaftlichen Verhältnisse gemeint ist. Dieser Begriff fungiert gewissermaßen als Grobkategorie für die gesellschaftliche Gesamtlage, der sich die Spannungsursachen als Einzelaspekte unterordnen; er ist in diesem Sinne einerseits eine genauere Fassung des Imperialismusbegriffs, dessen Kennzeichen in dem "Abhängigkeitsverhältnis von den Zentren der wirtschaftlichen Macht" besteht, ebenso wie im Mißverhältnis zwischen Rohstoffen und Industrieprodukten, in Auslandsinvestitionen, in Steuerhinterziehung, in fortschreitender Verschuldung.²⁴⁾ Andererseits faßt der Begriff der 'institutionalisierten Gewalt' in bezug auf die binnengesellschaftliche Struktur die soziale Ungerechtigkeit in der Klassengesellschaft zusammen. Hierher gehören die Merkmale der Marginalität, der Ungleichheit der sozialen Klassen, aus der Frustrationen erwachsen und aus der gleichfalls Unterdrückung der einen und Vorherrschaft der anderen folgt, die notfalls mit Gewalt geübt wird.²⁵⁾

Die Gewichtung der einzelnen Aspekte kommt zustande mit Hilfe des marxistischen Interpretationsinstrumentariums. Nach Assmann gehören dazu:

"Die Vorrangigkeit des wirtschaftlich-sozialen Aspektes, Feststellen der Kontraste, Entlarvung der durch Ideologie gefärbten Kontradiktionen, genaue Untersuchung der eintretenden Kurzschlüsse (lokal, regional, national, international, die Suche nach den wirklichen Ursachen), Perspektivierung der Eingriffschancen." ²⁶⁾

Solche Kategorien ermöglichen die Beurteilung der gesellschaftlichen Situation, weisen auch - über die Analyse hinausgehend - auf die notwendig zu verändernden gesellschaftlichen Phänomene.

M. Lopez optiert aufgrund der Analyse für die Veränderung.

"Thus the central problem of Latin America is the radical transformation of its social patterns and institutions and of its way of life. A real political and social upgrading of the masses must be effected, for they are tired of living a marginal existence; they know, or at least instinctively feel, that technical advances have been attained that would give them access to material welfare and cultural life, and they are driven by a harsh revolutionary determination to achieve these ends." 27)

Daß diese Situation als Klassenkampf gedeutet werden kann, liegt an der fortschreitenden Bewußtwerdung der unterdrückten Schichten. Nicht nur die Notsituation ist groß; es wächst auch - und das ist entscheidend für den revolutionären Prozeß - das Bewußtsein über die Notsituation und über die Möglichkeit, sie zu verringern, abzuschaffen.

"This is the revolutionary situation. Need is not new; what is new is the consciousness of need and of a prosperity to be reached. First, you have poverty, the objective disproportion between human need and available resources. Then, there is misery which comes from knowing that goods are ultimately available but presently denied. Finally, frustration begets irritation and anger at the real or imagined obstacles that stand in the way between the beckoning goods and the unsatisfied need. These felt needs are increased by what is called 'the revolution of growing expectations'." 28)

3. Ein Faktor, der in einem politisch-historischen Sinn zur Analyse gehört, ist die Betonung der Auswirkung der Kubanischen Revolution auf das Veränderungsbewußtsein in Lateinamerika.

"Was aber lehrt die cubanische Revolution? Daß die Revolution möglich ist, daß die Völker die Revolution machen können, daß es in der heutigen Welt keine Kraft gibt, die in der Lage wäre, die Befreiungsbewegung der Völker zu verhindern." 29)

Ganz offensichtlich übt diese Lehre eine Wirkung aus:

"The Cuban Revolution of 1959 constitutes, in the wide scope of its aims, the most important social and political event in Latin America in this century." 30)

Nicht nur in der lateinamerikanischen Solidaritätsorganisation, in der sich 1967 die kommunistischen Parteien unter der Führung Kubas zusammengeschlossen haben, war das Gedankengut der kubanischen Revolution wirksam,³¹⁾ vielmehr kam es auch zu einer breiteren Wirkung des Castroismus in verschiedenen sympathisierenden Gruppen.

"There are groups inspired by the Cuban Revolution who have embarked on the course of guerilla warfare, with the support of the peasant masses, in order to overthrow legal constitutional order. Other groups, made up of leftist intellectuals, some of them Christians, express their sympathy with the Cuban regime, criticize the policy of the United States and defend the principle of non-intervention in the affairs of other countries, but believe that the revolutionary struggle should be launched constitutionally." ³²⁾

Es ging also nicht nur eine revolutionstheoretische Wirkung vom Beispiel Kubas aus, sondern eine bewußtseinsbildende, teilweise ebenfalls zur revolutionären Praxis des Guerillakampfes führende.³³⁾

1.2 Revolutionäre Gewalt:

ethischer Konflikt und politische Strategie

Die Frage der Gewalt ergibt sich in der Theologie der Revolution in Lateinamerika als eine weniger strittige Frage als im Bereich westlicher Politischer Theologie.³⁴⁾ In der Analyse der gesellschaftlichen Situation wird die empfundene strukturelle bzw. institutionalisierte Gewalt in ihren Bedingungen und Ursachen erklärbar; ihre Überwindung indes ist oft nur in subversiver Gewalt denkbar und praktikierbar.³⁵⁾ Gewalt, das ist in dem Begriff der 'institutionalisierten Gewalt' mitgesetzt, ist nur in den Kategorien von Gewalt und Gegengewalt faßbar und kann nur innerhalb dieser Kategorien beurteilt werden.³⁶⁾ Die Analyse der Gewaltstrukturen, die gesellschaftlich verankert sind, kann vor die Alternative stellen, entweder diese Strukturen durch Reformversuche aufzubrechen oder sie gewaltsam zu

zerstören zu suchen.³⁷⁾ Je nach der spezifischen Situation erweist sich aber auch die erste Möglichkeit gegenüber der zweiten als irrational, wenn beispielsweise die Kalkulation bisheriger Reformversuche nur negativ ausfällt.

Dies bedeutet: Die Unterscheidung von Gewalt und Gegengewalt führt möglicherweise zur Suspendierung des ethischen Konflikts im Falle revolutionärer Gegengewalt: Denn wenn die gesellschaftlich verankerte Ungleichheit und Ungerechtigkeit so offensichtlich und so bewußt geworden sind, daß sie nicht länger unverändert bleiben können, dann erscheint der Einsatz gewaltsamer Mittel zur Veränderung möglicherweise lediglich als ein strategisches, nicht als ein grundsätzlich ethisches Problem. Das heißt allgemeiner, daß ein Übermaß an strukturell geübter Gewalt (und dasselbe gilt auch für personale Gewalt) die ethische Frage nach der Abwägung der Mittel gewissermaßen überholt. Selbstverständlich kann diese Frage nicht prinzipiell überholt werden, jedoch situationell.

Unter diesem Gesichtspunkt mag die revolutionäre Gewaltanwendung von Christen in Lateinamerika verständlich werden, muß sie doch gesehen werden im Kontext jener spezifischen Theologie der Revolution, das heißt aber auch: in der Situation des Gewaltübermaßes, in der allein diese revolutionäre Theologie entstehen kann.

So kommt es zu der Äußerung:

"Ich habe die Gewalt nicht gewählt. Sie wurde mir aufgezwungen. Meine Aufgabe als Christ in der Revolution ist es ja gerade, zu verhindern, daß die notwendige Gewalt in Haß und Brutalität ausartet." 38)

Auch für Camilo Torres - bei dem die Analyse der revolutionären Situation mit der christlichen Aufgabe koinzidiert: "Revolution is a Christian and a priestly thing"³⁹⁾ - könnte es gelten, daß sein Überschnitt zu revolutionärer Gewaltanwendung nicht als qualitativer Sprung zu werten ist, der die Grenzen christlicher Ethik verletzt, sondern daß dieser Überschnitt gewissermaßen objektiv durch die

Menge struktureller Gewalt initiiert worden ist. Die subjektive Entsprechung läge dann in der aktiven revolutionären Veränderung.⁴⁰⁾ In diesem Falle wäre die ethische Fragestellung gewissermaßen 'vorher' zu reflektieren als Frage nach der Notwendigkeit oder Möglichkeit des Widerstands gegenüber dem Gewaltsystem. Für die revolutionäre Gewaltanwendung wäre dann jedenfalls die ethische Frage der Legitimierung nicht gesondert zu stellen.

"Es ist die Frage, ob Christen, die überzeugt sind, daß die gegenwärtige 'Ordnung' eine 'Beleidigung Gottes und des Menschen' ist, und die sich der mannigfachen Formen der Gewalt bewußt sind, die die bestehende Ordnung gegenüber den Schwachen, den Unterprivilegierten, den Armen, den Menschen, die eine Randexistenz führen - und das ist die Mehrheit - ausübt, ob solche Christen in dieser Situation wirksamen Widerstand leisten werden, so lange, bis sie das Ziel einer neuen sozialen Ordnung, die auf Gerechtigkeit beruht, verwirklicht haben; oder ob sie im Gegenteil sich einfach mit einer permanenten Haltung der Auflehnung, die nichts erreicht, oder mit gewissen isolierten Reformen, die der sozialen Einschläferung gleichkommen, begnügen werden." 41)

Eine streng situative Betrachtungsweise hätte dem Rechnung zu tragen, daß herrschende Gewaltzustände derart übermächtig werden, daß eine ethische Reflexion über die Legitimität der Gegengewalt obsolet erscheint.

"Die Gewalt ist manchmal die einzige Möglichkeit, den Menschen von der ins Werk gesetzten ständig unterdrückenden Gewalt zu befreien. Den reifen Gewissen der Bürger wird die Verantwortung und das Recht zuerkannt, für die Gewalt zu optieren." 42)

1.3 Revolutionäre Veränderung und christliches Bewußtsein

Es soll hier die Frage nach den Verbindungsstücken zwischen dem revolutionären Veränderungsbewußtsein und einem christlichen Interesse an Humanität und Gerechtigkeit gestellt werden.

Entscheidend ist, daß diese Frage bei den lateinamerikanischen Theologen nicht so sehr eine systematische Frage ist:

Theologie und christliche Theorie sind ausschließlich im Zusammenhang einer (im weitesten Sinne) politischen Praxis verstehbar. Solche Ausschließlichkeit demonstrieren verschiedene christliche Gruppen und Einzelgestalten, sei es, daß sie revolutionär im Sinne des Guerillakampfes vorgehen wie Camilo Torres, sei es, daß sie politische und soziale Veränderungen durch grundlegende Reformen suchen wie eine Anzahl von Bischöfen, Priester- und Laiengruppen. Theologie entwickelt sich in diesen arbeitenden Gruppen. So ist es das größte Interesse dieser Theologie, praktisch aufzuweisen, wie "Conversion and Social Transformation"⁴³⁾ zusammengehören. In einem "Plädoyer für die Dritte Welt"⁴⁴⁾ erklären fünfzehn Bischöfe (mehr als die Hälfte von ihnen sind Lateinamerikaner):

"Die Kirche weiß, daß das Evangelium die erste und radikalste Revolution fordert, die den Namen Bekehrung trägt, als totale Umkehr, von der Sünde zur Gnade, vom Egoismus zur Liebe, vom Hochmut zu demütigem Dienst. Diese Bekehrung ist nicht nur innerlich und geistlich; sie zielt auf den ganzen Menschen, sie ist leiblich und sozial ebenso wie geistlich und personal. Sie hat einen Gemeinschaftsaspekt, der für die ganze Gesellschaft von schwerwiegender Bedeutung ist, ... So ist das Evangelium bis auf den heutigen Tag, sichtbar oder unsichtbar, durch die Kirche oder ohne die Kirche, das stärkste Ferment in den tiefgreifenden Umwandlungen der Menschheit seit 2000 Jahren." ⁴⁵⁾

Im Evangelium, in seiner Grundintention (dem Ruf zur Umkehr), wird hier die gesellschaftsverändernde Potenz des christlichen Glaubens begründet. Daß dieses Verständnis von gesellschaftlicher Veränderung in seiner Zielsetzung (die in dem Plädoyer u.a. mit 'Menschenwürde' und 'sozialer Gleichheit aller Klassen'⁴⁶⁾ benannt wird) einem Sozialismus entspricht, wird betont: "Die Christen haben die Aufgabe zu zeigen, welches der wahre Sozialismus ist, nämlich das Christentum im umfassenden Sinne, in der gerechten Teilung aller Güter und fundamentaler Gleichheit..."⁴⁷⁾

Dem Theologieverständnis entsprechend wird auch der Sozialismus nicht als ein theoretisches Konzept, sondern als Mög-

lichkeit praktischer Verwirklichung "der Gleichheit und Brüderlichkeit unter den Kindern Gottes in der großen Menschheitsfamilie"⁴⁸⁾ verstanden.

In ähnlicher Weise sieht Castro den Zusammenhang von Bekehrung und sozialer Veränderung in einer bewußten Abkehr von der These ihrer gegenseitigen Unabhängigkeit. Im Gegenteil: Soziales Engagement wird zum Kriterium für die Realität der Bekehrung;⁴⁹⁾ Nächstenliebe und Revolution interpretieren sich gegenseitig.⁵⁰⁾ Bei Camilo Torres wird der kultische Bereich eines priesterlich-christlichen Lebens in den Zeiten der Revolution nicht suspendiert, sondern er verwirklicht sich im revolutionären Handeln: Revolution und Eucharistie werden von ihrem Impetus her ununterscheidbar.⁵¹⁾

Castro fragt nach dem wahren Verhältnis von "faith, culture and society"⁵²⁾, die derart einander zugeordnet werden, daß sich daraus eine Dialektik der Veränderung des Bewußtseins wie der Veränderung der Strukturen entwickeln läßt.⁵³⁾ Wie das Plädoyer der Bischöfe rekurriert auch Castro auf neutestamentliche Begründungen der Veränderung, wobei er mehr die Unterschiede personaler und struktureller 'Bekehrung' hervorhebt als jene.⁵⁴⁾ Die Komplexität gegenwärtiger Gesellschaftsstrukturen verändert die 'Bekehrung' zu einem Vorgang, der mehr und mehr auf die vielfältigen Partizipationsmöglichkeiten der Einzelnen am gesellschaftlichen Ganzen zielt. Gerade die im christlichen Nächstenliebegebot angelegte Hinwendung zu den 'Brüdern' bereitet den Schritt zu einer 'Liebe durch Strukturen' vor.⁵⁵⁾

Ist hiermit der praktisch sich auswirkende Zusammenhang von Christentum und sozialer Veränderung aus der Sicht revolutionärer Theologie beschrieben, so findet sich in den Schriften der genannten Autoren eine weitere Kategorie theologischer Aussagen, die - obwohl sie auch als Begründung einer Veränderungspraxis fungieren - darüber hinaus noch eine Art theologischen Überschuß produzieren.

Sie enden nicht bei der konkreten politischen Aktion zur Veränderung der Gesellschaft, sondern sie haben darüber hinaus die Funktion der Benennung: Sie suchen die "Aktion Gottes" in der Geschichte zu benennen. So heißt es in dem Konsultationsbericht der Junta Iglesia y Sociedad en America Latina vom Januar 1966:

"Durch das biblische Wort haben wir entdeckt, daß die Aktion Gottes Erlösung, Schöpfung, Bund, Verheißung und Botschaft ist. Dann aber mußten wir eindringen in das verwickelte Knäuel der Ereignisse, die den Prozeß schnellen sozialen Umbruchs in Lateinamerika bestimmen, und wie ein neuer Jesaja in der auführerischen Stunde in Jerusalem unter babylonischer Belagerung mußten wir daraus den Sinn und das Zeichen der Erlöseraktion Gottes ergründen." 56)

Die Benennungsaufgabe der Theologie wird konkreter noch in dem bereits oben zitierten Plädoyer für die Dritte Welt, in dem die Aktion Gottes in den Ereignissen erkannt wird, "die periodisch die Mächtigen von ihren Thronen stoßen und die Niedrigen erheben, den Reichen die Hände leeren und die Hungrigen sättigen." 57)

Es ist die Verbindung von Bekehrung und Veränderung, von Nächstenliebe und Revolution, die die theologische Zuspitzung dieses Konzepts kennzeichnet. Demgegenüber sind die geschichtstheologischen Aussagen von geringerer Bedeutung. Beides zusammen aber gibt Anlaß zu einer kritischen Bemerkung zur revolutionären Theologie.

Der Zusammenhang von Bekehrung und Veränderung, von Nächstenliebe und Revolution verweist auf die doppelte Begründung dieser Theologie, die zum einen in neuzeitlichen Methoden kritischer Gesellschaftswissenschaft, zum anderen im Rückgriff auf biblische Traditionen zu sehen ist.

In der Theologie der Revolution ist das Wissen von der historischen und gesellschaftlichen Bedingtheit aller Theologie derart internalisiert, daß es sie in ihrer Praxis von Anfang an bestimmt. Damit ist der eine Traditionsstrang dieser Theologie genannt: Er führt

zu Aufklärung und Marxismus, repräsentiert also die Begründung revolutionärer Theologie im neuzeitlichen Denken. Zum anderen aber greift die Theologie der Revolution auf biblische Traditionen zurück. Und dieser Rückgriff ist es, der in besonderer Weise Anlaß zur Kritik gibt. Denn der Bezug auf die biblischen Aussagen der Veränderung, der Befreiung ist oft unvermittelt; diese Aussagen werden in einer Weise angeeignet, daß ihre Ungleichzeitigkeit, ihre historische Differenz aufgehoben scheint. Die Kritik, die die gegenwärtige Situation in der marxistischen Analyse erfährt, ist nicht begleitet von einer Kritik in bezug auf die biblischen Aussagen.⁵⁸⁾ Ganz deutlich wird dieses Defizit in den geschichtstheologischen Aussagen, die indes für die Theologie der Revolution nicht an erster Stelle charakteristisch sind. Es ist - im Gegensatz zu einer einheitlichen Beurteilung aller Theologie der Revolution, die dann meist doch nur an R. Shaull festgemacht wird⁵⁹⁾ - gerade an dieser Stelle ein Unterschied innerhalb der revolutionären Theologien auszumachen. Er liegt darin, daß die lateinamerikanische Theologie der Revolution sich derart stark an die gesellschaftsverändernde Praxis gebunden hat, daß das theologische Sprechen und Benennen gewissermaßen ein Überschuß der gelungenen Verschmelzung von 'Bekehrung' und 'Veränderung' ist ('Allusion'), während andererseits die Theologie Shaulls - wie es unten deutlich werden wird - sehr viel stärker die 'Aktion Gottes' als eine ihrer Voraussetzungen gewichtet und damit tatsächlich in die Gefahr falscher Objektivierungen gerät.⁶⁰⁾ Es ist diese Kritik an der Theologie der Revolution noch weiter zu differenzieren. So sehr auf der einen Seite die Gefahr bestehen mag, daß gesellschaftlicher Wandel durch die theologische Deutung als einfach überhöht und gerechtfertigt erscheint (Ideologisierung), so sehr trifft doch auf der anderen Seite zu, daß die theologischen Topoi nicht in den gesellschaftlichen Konkretionen aufgehen, sich ihnen gleichsam anverwandeln, sondern daß sie über die Situation, in der sie

eingesetzt werden, hinausreichen (Ideologiekritik). Biblische Verheißungen werden nicht nur für die gegenwärtige Situation beansprucht und dabei u.U. verkleinert, sondern sie bleiben darüber hinaus auch Anhaltspunkte für die Tendenz des weiteren Verhaltens. Als eschatologischer Vorbehalt ermöglichen sie immer wieder die notwendige Gesellschaftskritik: "Es erübrigt sich zu betonen, daß eine solche Theologie als der Versuch einer Hermeneutik der Wirklichkeit notgedrungen unabgeschlossen und provisorisch bleiben muß; sie wird sich in einer ständigen Metanoia befinden, da das Mysterium, dem sie dient, ihrem theologischen 'Logos' immer voraus ist als der 'Deus semper maior'." ⁶¹⁾

2. Richard Shaull

Der amerikanische Theologe Richard Shaull hat die Genfer Weltkirchenkonferenz mit seinem revolutionär-theologischen Konzept konfrontiert. In charakteristischer Umprägung des in der Ökumene bisher geläufigen 'rapid social change' ¹⁾ thematisiert Shaull in seinem vorbereitenden Aufsatz den revolutionären Wandel. ²⁾ Shaull geht es um die Beschreibung einer Tendenzwende, und zwar um eine Wende zum mehr und mehr politischen Selbstverständnis des Menschen. Die politische Bewußtwerdung hat ihre Spitze in der bewußt selbstinszenierten Veränderung der politischen und soziokulturellen Verhältnisse, in der revolutionären Aktivität.

Shaull selbst hat die Erfahrung der revolutionären Aktion in Lateinamerika gemacht. Er lebte zwei Jahrzehnte bis zur Mitte der sechziger Jahre in Kolumbien und Brasilien als Missionar, Pastor und theologischer Lehrer. Sein Interesse am Thema Revolution rührt aus der lateinamerikanischen Situation her; dennoch ist entscheidend, daß die theologische Darstellung dieses Themas, wie er sie in den späten

sechziger Jahren - wieder in den USA - vorgenommen hat, auf die gesellschaftliche Situation Nordamerikas weist: Ihr gilt seine revolutionäre Kritik. Shaull versucht aufzuweisen, daß es Gruppen und Bewegungen gibt, in denen politisches Bewußtsein sich bereits revolutionär artikuliert, gewissermaßen transformiert ist in revolutionäres Bewußtsein.³⁾ Um nun genauer zu bestimmen, was 'revolutionärer Wandel' meint, müssen die Strukturelemente der Shaullschen Theorie erhoben werden, die seinen Revolutionsbegriff erhellen.

2.1 Die neuzeitliche Situation von Theologie und Gesellschaft

Der Ausgangspunkt ist, daß eine getrennte Betrachtungsweise von Theologie und Gesellschaft unmöglich geworden ist. Für die Verurteilung gegenteiliger Versuche, die ihm als Relikte vergangener Epochen erscheinen, findet Shaull harte Worte: "tote theologische Systeme"⁴⁾ sollen begraben werden; Theologie, wenn sie in ihrer Systematik von der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation abstrahiert, anstatt sich mit ihr zu vermitteln, ist aufzugeben.⁵⁾ Wie alle gesellschaftskritisch sich verstehende Theologie definiert Shaulls revolutionäre Theologie sich als bewußt neuzeitliche Theologie⁶⁾, im Kontext von Aufklärung und Marxismus.

Diesem neuzeitlichen Denken ist der Prozeß der Säkularisierung bewußt. Shaull konstatiert eine Art 'Fundamentalsäkularisierung', in der der Mensch sich und seine Welt geschichtlich begreift, ohne Zuhilfenahme metaphysischer Setzungen.⁷⁾ Metaphysik fungiert nicht mehr als Weltkritik, sondern Geschichtlichkeit als das geschichtliche Verständnis von Mensch und Welt fungiert als Kritik der Metaphysik. Dieses neue Bewußtsein läßt nun aber alle metaphysisch-theologische Sinngebung als Flucht vor der säkularisierten Situation erscheinen, deren Kennzeichen gerade in der Eigenverantwortung und Autonomie des Menschen

bestehen, der sich aller seiner Götter entledigt hat⁸⁾: Theologisches Bewußtsein ist - eingebunden in gesellschaftliches - darauf angewiesen, sich mit der veränderten Situation zu vermitteln. Die Analyse der Veränderungen in der neuzeitlichen Gesellschaft ist dem Theologen deshalb primär geboten.

Die Frage lautet nun, wie es von der Analyse zur Revolutionsforderung kommt. Und hier zeigt sich, daß der Gedanke aufklärerischer Säkularisierung allein nicht ausreicht zur Legitimation der Revolution. Shaull sieht die Ambivalenz der Säkularisierung, wenn er beschreibt, wie die neuzeitliche Entwicklung revolutionäres wie technokratisches Bewußtsein ermöglicht.⁹⁾ Zwischen den idealtypischen Gestalten des Revolutionärs und des Technokraten entsteht eine gewisse 'Dialektik der Aufklärung': Beide haben die Zukunft im Blick, aber sie erschließt sich ihnen in unterschiedlicher Weise: Der Technokrat glaubt an "nahezu unbegrenzte Möglichkeiten zur Gestaltung der Zukunft"¹⁰⁾; der Revolutionär entlarvt diesen technologischen Fortschrittsglauben als ideologisch. Shaulls Option für die Revolution ergibt sich im Protest gegen die überstarke Position des Technokraten, die letztlich eine erneuerte Zukunft verstellt, weil sie Zukunft lediglich als die sich progressiv fortsetzende Gegenwart verstehen kann:

"Entgegen der Annahme, daß diese Ordnung (sc. der Technokratie, H.B.) für die Befreiung des Menschen arbeitet, müssen wir festhalten, daß es in Wirklichkeit nur eine neue Form der Versklavung darstellt, einschließlich der Aussicht auf Tod unter dem erstickenden Gewicht von Konformität und Unterdrückung."¹¹⁾

Das heißt, daß das Kriterium für die Revolution ein neues Zukunftsbild von Gesellschaft ist, daß sich auf technokratischem Weg nicht verwirklichen läßt. Dem Technokraten werden Offenheit und der Wille, den Status quo zu transzendieren, abgesprochen. So ist Revolution gewissermaßen der angemessene, auch der einzige Ausweg aus Todes- und Faschismusgefahr¹²⁾, die Shaull beide im Blick auf die

nordamerikanische Gesellschaft erkennt.

An dieser Stelle wird ein Blick nötig auf Shauls theoretische Bezugspunkte, die sein Revolutionsverständnis verdeutlichen. Dabei soll schon jetzt auf die Doppelung der Revolutionsbegründung verwiesen werden, die der eben erwähnten Herleitung aus der neuzeitlichen Befreiungsgeschichte des Menschen eine theologisch-biblische Begründung hinzufügt. (Auf die letztere ist später einzugehen, ebenso auf die Frage, ob und wie beide Begründungen miteinander verbunden werden.)

2.2 Die Analyse der Gesellschaft:

Verbindung zur kritischen Gesellschaftstheorie

Shauls Gesellschaftsanalyse kommt im Ergebnis der kritischen Theorie H. Marcuses nahe. Beide konstatieren eine gesellschaftliche Tendenz zur Stagnation, zur Eindimensionalität, zum technokratischen, für Veränderungen blinden Bewußtsein. Der Gesellschaft wird in solcher Analyse eine Veränderungsfähigkeit abgesprochen, weil die Verblendung ins Bewußtsein eingedrungen ist und den Veränderungswillen gelähmt hat. Die Folge davon ist, daß dem, was schon ist, dem Status quo, gehuldigt wird, weil die Möglichkeit, ihn zu transzendieren, dem Einzelnen genommen ist. Dieser Einzelne ist ein Manipulationsobjekt, dem - entsprechend der Interessen des Marktes der spät-kapitalistischen Gesellschaft - falsche Bedürfnisse oktroyiert werden, die ihn eine qualitative Änderung nicht mehr denken lassen, weil sie gebunden bleiben an einen Fortschritt im Rahmen der technischen Rationalität.¹³⁾ Diese eindimensionale gesellschaftliche Bewußtseinslage als Ergebnis der Analyse läßt als einzig mögliche Alternative die Sehnsucht nach Revolution. Die Revolution erhebt sich gegen blinden Fortschritt, gegen Verblendung und Eindimensionalität, die alle die Todesnähe und Faschismusgefahr zu leugnen imstande und eingesetzt waren.¹⁴⁾

Shauli spürt überall die Ankündigungen der Revolution auf, ihre Vorboten: Ihr Erzeuger ist die Ideologie, die den technisch-wissenschaftlichen Fortschritt im Spätkapitalismus höchst ambivalent macht.¹⁵⁾ Der Preis dieses Fortschritts sind immer eingeschränktere Partizipations- und Entscheidungsrechte. Was technisch-wissenschaftlich errungen wird, wird politisch und sozial mit Stagnation oder gar Rückfall hinter den Status quo bezahlt. Es handelt sich dabei nicht um einen Antagonismus zweier gleichgewichtiger Kräfte; vielmehr wird die Gleichgewichtigkeit je länger, desto mehr zerstört: Das zweckrationale Handeln des Technokraten setzt sich durch, erübrigt gewissermaßen die politischen Entscheidungsprozesse; Technik und Wissenschaft übernehmen so Ideologiefunktion, werden selbst Ideologie und sichern so die Legitimierung der bestehenden unpolitischen Herrschaftsverhältnisse.¹⁶⁾

Shauli muß - im Gefolge dieser Gesellschaftsanalyse - Ideologiekritik als Aufdeckung und Zerstörung der in die Basisverhältnisse eingedrungenen Herrschaftsverhältnisse denken, und das heißt, als Revolutionierung des Bewußtseins, das sich dieser Herrschaft eingefügt hat, ebenso wie als Revolutionierung des gesamten gesellschaftlichen Systems in seinen vielfältigen Organisationen und Institutionen.

2.3 Komponenten des Revolutionsverständnisses

2.3.1 Neomarxistische Begründung der Revolution

Was bedeutet nun Revolution bei Shauli? Zunächst ist die Revolution das marxistische Strukturelement in Shaulis Theologie. In ähnlicher Modifizierung aber, wie Marcuse sie vornimmt, verändert Shauli den Revolutionsbegriff angesichts der gegenüber der frühkapitalistischen Gesellschaft veränderten gesellschaftlichen Situation.

Die Voraussetzung für das Gelingen einer Revolution liegt bei Marx in der Verallgemeinerungsfähigkeit des Klasseninteresses des Proletariats, durch die das besondere Interesse zum allgemeinen Interesse wird. "... damit ein Stand für den Stand der ganzen Gesellschaft gelte, dazu müssen umgekehrt alle Mängel der Gesellschaft in einer anderen Klasse konzentriert ... sein, dazu muß eine besondere soziale Sphäre für das notorische Verbrechen der ganzen Sozietät gelten, so daß die Befreiung von dieser Sphäre als die allgemeine Selbstbefreiung erscheint." 17)

Die Polarisierung der Klassen entsteht aus der Zurechnung des beförderungswürdigen Allgemeinen (Emanzipation, Befreiung) zur einen, des zu überwindenden Allgemeinen (notorisches Verbrechen, Unterjochung) zur anderen Klasse.

Konnte Marx die Geltung dieser Theorie für das Proletariat im Zusammenhang von Industrialisierung und damit einhergehender Verelendung der Arbeiterklasse wahrscheinlich machen, ¹⁸⁾ so verliert die Fixierung einer besonderen Klasse (mit allgemeiner Bedeutung) in den folgenden Phasen des Kapitalismus ihre Eindeutigkeit. Das heißt auch, daß diese Klasse, weil sie partikular geworden ist, nicht mehr das Allgemeine der Gesellschaft repräsentieren kann, obwohl die Repräsentation des Allgemeinen doch die Voraussetzung für die Rechtfertigung der Revolution bleibt.

Marcuse beschreibt diesen Prozeß folgendermaßen: "Kraft ihrer Stellung im Produktionsprozeß, aufgrund ihres zahlenmäßigen Gewichts und des Umfangs der Ausbeutung ist die Arbeiterklasse noch immer der geschichtliche Träger der Revolution; durch ihre Teilhabe an den stabilisierenden Bedürfnissen des Systems ist sie eine konservative, ja konterrevolutionäre Kraft geworden. Objektiv, 'an sich', sind die Arbeiter noch die potentielle revolutionäre Klasse, subjektiv, 'für sich', sind sie es nicht." 19)

Die Nötigung, die sich daraus für eine Theorie der Revolution ergibt, ist die Übertragung der revolutionären Aufgabe an verschiedene gesellschaftliche Gruppen, die indes noch eine 'vorrevolutionäre' Aufgabe zu erfüllen haben, nämlich zum gesellschaftlichen Allgemeinen (im eben genannten Marxschen Sinne) zu werden. Marcuse meint mit diesen Gruppen die "Ghettobevölkerung" und die "kämpferische Intelligenz"²⁰⁾, also Randgruppen in der industrialisierten Gesellschaft.

Ähnlich sieht sich nun auch Shaull genötigt, die revolutionäre Aufgabe kleinen Gruppen zuzuweisen.²¹⁾ Bei ihm fehlt aber eine Reflexion auf die 'objektive' Nötigung zur Revolution, die mit dem Allgemeinen angezeigt war, das bei Marx - wie noch bei Marcuse - ein 'Stand', eine Klasse (Proletariat, Arbeiterklasse) zu repräsentieren vermag. Die revolutionäre Aufgabe der Shaullschen Gruppen umfaßt nun ein ganzes Bündel von Veränderung inititierenden Aktivitäten, zusammengefaßt in der 'subversiven Praxis'²²⁾:

Sie beinhaltet "eine ständige Entlarvung, wie das System funktioniert und wie es bei der Behandlung der entscheidenden Fragen versagt, die Bildung von 'pressure groups', die Organisation verschiedener Bewegungen von eventuell politischer Bedeutung", daneben "die systematische Subversion von Institutionen", deren Stabilität durchbrochen werden soll²³⁾.

Dadurch soll ein permanenter Druck auf das 'System' ausgeübt werden, der die Gesellschaft zur Flexibilität zwingen kann, und der möglicherweise gar eine Revolution im Sinne gesellschaftlicher Totalumwälzung überflüssig macht.²⁴⁾

Die ohnehin zunächst begrenzten Kämpfe der kleinen Gruppen können sich in ihrer Wirkung zur tiefgreifenden gesellschaftlichen Veränderung entwickeln, gerade auch, weil erwogen werden muß, "daß die traditionelle Form einer sozialen Revolution, die einen Umsturz der ganzen Gesellschaftsordnung und einen radikalen Machtwechsel erstrebt, heute praktisch unmöglich geworden sein mag"²⁵⁾. Shaull zeigt sich beeinflusst vom Gedanken einer permanenten Revolution, deren Durchführung guerilla-ähnliche Gruppen vornehmen. Auf diese Weise löst er die Frage nach dem Subjekt der Revolution, die für ihn "als Klassenkampf nur eine relative Bedeutung"²⁶⁾ hat.

An anderer Stelle bekommt die revolutionäre Aktivität die Bedeutung von gleichnishafte Handeln, das durch seine Symbolkraft politische Wirkung erzielt²⁷⁾, und das Shaull unter bestimmten gesellschaftlichen Umständen als "Aktion zivilen Ungehorsams und Widerstands gegen die legal eingesetzte Autorität"²⁸⁾ versteht.

Mit diesen Beispielen revolutionärer Aktivität ist bereits die Vieldeutigkeit des Shaullschen Revolutionsbegriffs angedeutet: Guerilla-Strategie der kleinen Gruppen bedeutet für Shaull eine permanente Revolution der gesellschaftlichen Institutionen. Daneben wirken die prophetischen Einzelaktionen im Sinne einer Bewußtseinserweiterung.

Sowohl permanenter Druck, auf Institutionen ausgeübt, als auch symbolische Akte des Widerstands lassen sich unter den Methoden der gewaltfreien Aktion wiederfinden.²⁹⁾ Das sei angemerkt, um die Weite des Shaullschen Revolutionsbegriffs zu dokumentieren.

Insgesamt zeigt diese Theorie den Verlust der revolutionären Klasse, die eine Revolution als Totalumwälzung der gesellschaftlichen Strukturen leisten könnte; zugleich zeigt sie das Bemühen, neue revolutionäre Subjekte zu finden und zu einer zumindest partiellen Revolution zu motivieren.

Wie bei Marcuse läßt sich in Shaulls Konzept der Begriff des Transzendierens der Verhältnisse auf alle Modifizierungen und unterschiedlichen Verständnisse der Revolution beziehen. Er wirkt wie eine Klammer, die alles mit Revolution Gemeinte zusammenbindet zum permanenten Versuch der Durchbrechung und Überwindung der schlechten gegenwärtigen Verhältnisse.³⁰⁾

2.3.2 Das Problem der Gewalt

In den Zusammenhang der Revolution gehört nun auch die Gewaltfrage, die bei Shaull kein eigenes Thema ist.

"Revolutionäre Gewalt reißt nicht einfach die alte Ordnung nieder; sie ist vielmehr die Hebamme, die - wenn die Zeit gekommen ist - die Geburt des Neuen möglich macht."³¹⁾

Ausgangspunkt für die Gewalt im revolutionären Prozeß ist die Gewalttätigkeit, die in der Struktur der Gesellschaft selbst liegt.³²⁾ Den Terminus Gewalt möchte Shaull dieser primären Gewalt vorbehalten, deren Wurzel "in der Angst vor der Zukunft liegt, in dem Versuch, Menschen als

Gefangene der Vergangenheit zu halten"³³⁾. Gegengewalt (revolutionäre Gewalt) ringt mit dieser primären Gewalt um die Macht: Es geht darum, "daß der Revolutionär die Aufgabe hat, Macht zu bilden und zu gebrauchen, um zur rechten Zeit und auf die rechte Weise zu zerstören und neu zu schaffen"³⁴⁾.

Die Legitimierung der Gewalt - definiert als machtvolles Druckmittel - ist bei Shaull eingebettet in die Legitimierung der Revolution.³⁵⁾ Gewalt ist im Grunde unumgänglich, weil das Neue, auf das die Revolution aus ist, die Zerstörung der alten Ordnung voraussetzt.³⁶⁾ Die Zweck-Mittel-Beziehung (die häufigst gebrauchte Kategorisierung für Phänomene wie Macht, Gewalt, Herrschaft³⁷⁾) erscheint hier konsequent als Zuordnung des Mittels zum Zweck: Revolutionäre Gewalt fungiert als Mittel für die gerechten Zwecke der Revolution. Macht und Gewalt sind in der Revolution unentbehrlich. Sie sind aber dennoch nicht das Spiegelbild gesellschaftlich institutionalisierter Herrschaft und Gewaltanwendung. Sie werden neu qualifiziert einmal durch ihren Kontext: die Revolution, zum anderen durch ihr Ziel: die neue Gesellschaft. Der Vergleich zu Marcuses Rechtfertigung der Gegengewalt als "'Naturrecht' auf widerstand" legt sich nahe.³⁸⁾ Die Übereinstimmung zwischen Marcuse und Shaull liegt beim Gewaltbegriff in der qualitativen Differenz, die für beide zwischen Gewalt und Gegengewalt besteht.

2.3.3 Theologische Begründung der Revolution

An dieser Stelle soll die theologische Begründung der Shaullschen Revolution hinzugezogen werden. Sie bedeutet in gewisser Weise eine Modifizierung der bisher dargestellten Theorie gesellschaftlicher Veränderung. So liegt es Shaull beispielsweise daran, seine Anlehnung an marxistische Gedanken als lediglich formal zu kennzeichnen. Gleichzeitig reklamiert er die Revolution für die

Theologie, um die Revolution auf diese Weise vor Rückschlägen zu bewahren.

Revolutionen sind ihm nicht Ausdruck eines bestimmten Geschichtsgesetzes (etwa: Geschichte als Geschichte von Klassenkämpfen), sondern sie sind Ausdruck von Gottes Humanisierungswillen, der souverän den "Druck zur Veränderung" und damit die "Antwort des Menschen" darauf provoziert.³⁹⁾ Wohl wird der Gedanke der Veränderungsfähigkeit und -bedürftigkeit gesellschaftlicher Strukturen rezipiert, die Gefahr der Determination der Geschichte aber, die Shaul mit dem marxistischen Geschichtsbild verbindet⁴⁰⁾, sucht er auszuschalten, indem er geschichtstheologisch argumentiert: "Wir vertrauen darauf, daß jeder Augenblick der Geschichte vom göttlichen Handeln gestaltet ist, und können deshalb die Manifestationen von Gottes Handeln entlang dem Weg in die Zukunft erwarten."⁴¹⁾ Die 'Gottesgeschichte' bewahrt vor Ideologisierung und Verabsolutierung, "rettet die Vernunft", wie Shaul sagt. Gott ist der Garant der Offenheit des geschichtlichen Prozesses.

Zur theologischen Begründung tritt die eschatologische. Der Revolutionstheologie wird die eschatologische Perspektive zur Weltkritik, zur Kritik der 'alten Ordnung'; und damit wirkt sie direkt als Ferment der politischen Weltgestaltung: "Das Reich Gottes steht ... immer über und gegen jede soziale und politische Ordnung, legt so ihre entmenslichenden Elemente bloß und richtet sie."⁴²⁾

Eschatologie als Gesellschaftskritik wird ergänzt durch eine Betrachtung, die Geschichte "als Schauplatz eines messianischen Kampfes für die Befreiung des Menschen in einer neuen gesellschaftlichen Ordnung" versteht.⁴³⁾ Damit wird das Ganze der Geschichte sichtbar, ihr Sinn und Ziel leuchten auf, und zwar in den revolutionären Umbrüchen.

So werden Elemente einer Geschichtstheologie immer wieder deutlich: "Die Existenz des Menschen ist geschichtlich, und die Geschichte wird als der Raum

göttlichen Handelns gesehen, hintendierend auf die Errichtung des messianischen Reiches, einer neuen Ordnung persönlich erfüllten Lebens und sozialer Gerechtigkeit." 44)

Geschichte als "der Raum göttlichen Handelns" vollzieht sich in Brüchen, ist eine Geschichte der Revolutionen.⁴⁵⁾ Zukünftiges, Ersehntes kommt nicht allmählich, im unmerklichen Prozeß, sondern "bricht aus der Zukunft in die Gegenwart hinein; die alte Ordnung muß oft zerstört werden, damit die neue Gestalt gewinnen kann." 46) Shaull wendet sich ausdrücklich gegen einen aufklärerischen Fortschrittsoptimismus, der sich im Schrittempo von Reformen vorwärtsbewegt: Das Neue erscheint nur, wo das Alte zerstört und überwunden wird. 47)

Diese Geschichtsschau leitet Shaull aus biblisch-messianischen Gedanken her und ist von daher einig mit der Theorie, die in biblischen Grundaussagen wichtige Voraussetzungen für den modernen Revolutionsgedanken sieht: "... die Propheten waren die ersten Revolutionäre".⁴⁸⁾ Revolution ist für Shaull Grundkategorie des jüdisch-christlichen Glaubens. Die immer wieder auftauchenden Topoi, die diese theologische Sicht der Revolution begründen, sind der Exodus des Volkes Israel und der Weg Jesu Christi durch den Tod zur Auferstehung.⁴⁹⁾

Shaull interpretiert diese Topoi im Sinne eines Gottesverständnisses, das im Transzendieren gesellschaftlicher Verhältnisse sein Spezifikum hat. Gott steht für das Überschreiten des Status quo, selbst wo der Status quo Tod bedeutet. Und die Figur des Messias - Interpretament dieses Gottesverständnisses - ist der Träger der Erneuerung: In ihm läßt sich eine Vielzahl von Transzendenz Erfahrungen (auch Transzendenzverheißungen; vgl. Magnificat) zusammenbinden.

Im Wandel, in der gelungenen Transformation manifestiert sich die Geschichtsmacht Gottes: Gott ist ein revolutionärer Gott. "Der Gott, der alte Strukturen niederreißt, um die Bedingungen für eine menschlichere Existenz zu schaffen, ist selbst mitten im Kampf."⁵⁰⁾

Die Relation zwischen Gott und Revolution scheint sogar umkehrbar zu sein, wenn Shaull sagt: "Nur in ihrem (sc. der Revolution, H.B.) Zentrum können wir beobachten, was Gott tut und verstehen, wie der Kampf um die Humanisierung sich

bestimmt und als Agenten der Versöhnung dienen."⁵¹⁾

Diese - hermeneutische - Aussage ermöglicht eine wechselseitige Identifizierung: Nicht nur wird Gottes Handeln mit der Revolution verbunden, sondern ebenso die Revolution mit dem Handeln Gottes.

In dieser wechselseitigen Identifizierungsmöglichkeit liegt das hermeneutische Problem der revolutionären Theologie Shauls. Sie ruft die Kritik hervor, die solche Theologie als bloße Legitimierung revolutionärer Veränderung versteht, als eine unkritische Theologie, die mit einem unangemessenen Totalitätsanspruch zusammengeht.

Um eine Kritik der Theologie Shauls als einer solchen Geschichtstheologie geht es M. Honecker, wenn er sagt:

"Zu kritisieren ist nicht die Aufnahme des Revolutionsproblems von Theologen, sondern seine Interpretation in geschichtstheologischen Kategorien. Ein Verständnis von 'Revolution als Theophanie' setzt sich dem berechtigten Vorwurf aus, sie wolle Gott als in der Geschichte Handelnden manifest machen und verkenne, daß Gott in der menschlichen Geschichte nur als der schlechterdings Unerkennbare geglaubt werden kann." 52)

Die inhaltlichen Bestimmungen des Handelns Gottes - wie Vergebung, Gerechtigkeit, Versöhnung, Freiheit⁵³⁾ - werden insgesamt bei Shaul in revolutionärer Perspektive gedeutet. Aber nicht nur im Rückblick werden revolutionäre Ereignisse als Handeln Gottes gedeutet, sondern auch prospektiv wird das Handeln Gottes an die Revolution gebunden. Ohne es zu wollen⁵⁴⁾, gerät Shaul in den Sog der Verallgemeinerung seines Ansatzes zu einer Theologie, die - die Begrenztheit ihres Themas aus den Augen verlierend - Theologie ausschließlich als Revolutionstheologie versteht.⁵⁵⁾ Im Rückblick auf die Kritik am Konzept der lateinamerikanischen Theologie der Revolution ist hier zu sagen, daß bei Shaul die Gefahr der geschichtstheologischen Objektivierungen greifbar geworden ist.

2.4 Revolutionäre Ethik

Das Stichwort der revolutionären Ethik ist 'Messianismus', Der Messianismus weist den Christen den Platz in der Revolution an. "Es gibt nur einen Weg der Verantwortung, und der führt durch die Revolution hindurch, was auch immer dahinter liegen mag." ⁵⁶⁾

Der Mensch ist der Mitstreiter Gottes, Agent der Versöhnung, die durch die Revolution geschieht. Das Subjekt der Geschichte bleibt Gott, der Revolutionär ist der Mitgestalter, cooperator Dei. Das Ziel aber des revolutionären Messianismus und damit gleichzeitig die Bestimmung der revolutionären Aktivität des Menschen liegt in der Humanisierung der menschlichen Verhältnisse. Die Intentionalität des Shaulschen Revolutionismus ist damit unübersehbar. ⁵⁷⁾

Nun ergibt sich aber aus der Perspektive des Messianismus eine neue Beschreibungsmöglichkeit der revolutionären Gruppen. Diese Gruppen sind deutbar als koinonia, als messianische Bewegungen. In Parallele zur Doppelung seines Revolutionsverständnisses kann Shaul diese Gruppen einmal als Guerilla und revolutionäre Kader beschreiben ⁵⁸⁾, zum anderen als koinonia-Gruppen, die in der messianischen Wirklichkeit leben. ⁵⁹⁾ Es handelt sich um Gemeinschaften "an den Fronten der Revolution", "die im Kampf um Humanisierung und in einem dauernden Gespräch mit ihrem biblischen und theologischen Erbe engagiert sind." ⁶⁰⁾ Mit Recht bezeichnet T. Rendtorff die koinonia als den Kirchenbegriff der Revolutionstheologie. ⁶¹⁾ Nur zeigt sich diese 'Kirche' per definitionem im Gewande von Sekten und Splittergruppen, deren Ziel ja gerade auch die subversive Tätigkeit in der Institution Kirche ist. Was sie indes von Sekten unterscheidet, ist ihre prinzipielle Offenheit und Wandlungsfähigkeit. Denn die actio, die sie ausrichten, ist die permanente Revolution. So beginnt in

der koinonia die Erneuerung auch der Kirche, die ihre "kulturelle Anpassung"⁶²⁾ endlich zu überwinden sucht.

Es ist offensichtlich, an dieser Stelle liegt das Zentrum der Shaullschen Theologie: Es ist das ethische Anliegen, die Verpflichtung zur Revolution. Unsere "Bestimmung" liegt in der Revolution⁶³⁾, wir leben bereits in einem "Stadium der Revolution"⁶⁴⁾. Es geht also schließlich um eine "Ethik für die Revolution".⁶⁵⁾

Daß es sich bei dieser Ethik um eine Reduktion der Kontext- oder Beziehungsfeldethik Paul Lehmanns handelt, ist deutlich. Lehmann 66) versteht Ethik als den Raum der Entscheidungen und Handlungen, die sich im Kontext der gegenwärtig erfahrenen Wirklichkeit und der gegenwärtig erfahrbaren messianischen Wirklichkeit ergeben. Solche Kontextethik ist die genauere Ausformulierung einer Situationsethik. 67) Der Kontext nämlich, das Beziehungsfeld ist das Gefüge der Wirklichkeitsstruktur, das komplex ist, was heißen soll, daß die einzelnen Strukturelemente nur im Zusammenhang des Ganzen verständlich sind.

Am Beispiel der absoluten Forderung, die Wahrheit zu sagen, macht Lehmann deutlich, daß nur durch Abstraktion von der konkreten, komplexen Situation eine absolute ethische Aussage möglich ist, und das heißt, nur in einer letztlich willkürlichen Ausblendung der Situation. 68) Der Mensch kann situationsgemäß nur handeln, indem er die komplexe Wirklichkeit zum "Beziehungsfeld" ordnet, zum ethischen Orientierungssystem. 69) Das Beziehungsfeld, das in allen konkreten Situationen, welche ethische Entscheidungen erfordern, Orientierung ermöglicht, ist nun für Lehmann die 'Politik', das 'Handeln Gottes': "Ethische Entscheidungen, wie sie Christen zu treffen versuchen, sind Akte des Verhaltens, die die Verbindung darstellen zwischen dem Handeln Gottes in der Welt und den verschiedenartigen und komplexen Umständen, Motivierungen, Zwecken und Wechselbeziehungen, die das 'Material' konkreter menschlicher Situationen sind." 70) Das Beziehungsfeld schließt die jeweilige Situation ein, ist ja das Handeln Gottes gerade als das vorgestellt, was die jeweilige Situation in Richtung auf Humanisierung transzendiert.

Der Bereich, in dem sich ein ethisches Verhalten aktualisiert, das sich innerhalb dieses Beziehungsfeldes versteht, ist nun schon bei Lehmann die koinonia. Sie realisiert sich in der messianischen Geschichte;

sie ist die Bezeichnung für die gelingende Verwirklichung von Reife und Menschlichkeit in der Gemeinschaft. 71)

Wenn nun Shaul die grundlegende Struktur der Lehmannschen Kontextethik übernimmt, so ergibt sich bei ihm doch die entscheidende Veränderung dadurch, daß sich sein ethisches Interesse auf die revolutionäre Situation reduziert.⁷²⁾ Das Beziehungsfeld der Wirksamkeit Gottes, wie bei Lehmann der ethische Handlungsraum des Menschen genannt wird, heißt deshalb bei Shaul Revolution. Das meint, daß Gottes 'Politik', sein Handeln, sich in der Revolution realisiert, was zum einen dem Merkmal der Dynamik bei Lehmann entspricht, es zum andern aber überbietet in der Auffindung der Stelle, wo Gott "am dynamischsten" wirksam ist.⁷³⁾ Zum anderen ist damit auch das inhaltliche Kriterium des Handelns Gottes, die Humanisierung, eindeutig an die Revolution gebunden.

2.5 Zusammenfassung

Es ist die Absicht Shauls, eine "Ethik für die Revolution" zu formulieren. Die Schwierigkeit aber besteht darin, daß sich diese Ethik nicht ablösen läßt von einer Theologie der Revolution als ihrer Begründung.

Revolutionäres Ethos ist gefordert in einer Situation, die bereits revolutionär ist. Die revolutionäre Situation ist aber kein zufälliges, an die christliche Ethik herangetragenes Ereignis, sondern sie ist ja auch messianische Realität, in der die Christen in der koinonia leben. Die Revolution ist kein Spezialfall der christlichen Ethik, sondern christliche Ethik ist revolutionäre Ethik, und christliche Existenz ist permanent revolutionäre Existenz. Diese allgemeine Ausweitung des revolutionären Ethos schlägt gewissermaßen zwangsläufig auf den Revolutionsbegriff zurück, verbreitert ihn zum Ausdruck alles dessen,

was sich lebendig über den Status quo hinausbewegen, ihn transzendieren will.

Insgesamt leistet im Shaull'schen Konzept der Gedanke des Transzendierens die Integration. Mit diesem Begriff kann Shaull selbst seine Theologie kennzeichnen⁷⁴⁾, und zwar in einer doppelten Weise: Einmal geht es um die Überschreitung des Status quo im revolutionären Akt, und zum anderen um die Überschreitung der Revolution selbst im "Vorgeschmack" des gelingenden Lebens, das der veränderten, neuen Ordnung angehört.⁷⁵⁾

Aus dieser Doppelung ergibt sich die Struktur der permanenten Kritik, als welche sich die Revolution versteht, die auch vor sich selbst nicht Halt macht.

Daneben soll der Begriff der Transzendenz auch zwischen dem theologischen und dem gesellschaftskritischen Anliegen Shaulls vermitteln, und zwar in dem Sinn, daß seine Gesellschaftskritik sich als 'Theologie der Revolution' explizieren läßt.

Es zeigt sich, daß das ethische Interesse, das Shaull mit seiner Revolutionstheologie verfolgt, ein legitimes Interesse genannt werden kann: Revolution ist als ein möglicher Akt der christlichen Gemeinschaft theologisch zu reflektieren und zu begründen. Die Schwierigkeit setzt aber dort ein, wo das ethische Bemühen um die Revolution überlagert wird von den theologischen Objektivierungen der Revolution als Handeln Gottes.

Mißt man die Theologie Shaulls an den eingangs zusammengestellten Kriterien einer lateinamerikanischen Theologie der Revolution, so ergeben sich folgende Gemeinsamkeiten: Shaull, der das ethische Anliegen der lateinamerikanischen Theologie aufnimmt, sucht seine Theologie ebenfalls im revolutionären Kontext zu verorten. (Daß diese Gemeinsamkeit auch eine Differenz einschließt, wird unten deutlich werden.)

Eine andere Verbindungslinie (zwischen beiden Theologien) bildet die gesellschaftskritische Situationsanalyse, die sich marxistisches Interpretationsinstrumentarium zunutze macht. Auch daß das der Revolution inhärente Gewaltproblem, das in beiden Fällen keine besonders hervorgehobene Rolle spielt, eher im strategischen Rahmen abgehandelt wird, zeigt eine weitere Gemeinsamkeit. Ähnlichkeiten ergeben sich schließlich auch in Hinsicht auf das besondere Gewicht, das dem 'Handeln' zukommt im Verhältnis zum 'Glauben', worin sich wieder die 'Verortung' der Theologie in der Praxis zum Ausdruck bringt.

Andererseits besteht zwischen den beiden Theologien eine Differenz in der Art ihrer theologischen Deutung. Shaulls theologische Deutung der Revolution unterscheidet sich von der ebenfalls theologisch deutenden 'allusiven' Sprache der lateinamerikanischen Revolutionstheologie dadurch, daß seine Deutung eine theologische Legitimierung beinhaltet, die die Revolution gewissermaßen absichert. Die theologische Deutung in der lateinamerikanischen Theologie der Revolution hatte dagegen eher den Charakter eines 'Sprachereignisses', bei dem das 'allusive' Sprechen freigesetzt wird.

Die Ursache für diese Differenz liegt in der bei Shaull undeutlicher werdenden Praxis-Verankerung der Theologie. Während sich die lateinamerikanische Revolutionstheologie als ein 'lebendiger' Gegenentwurf zu jeder theoretisch einsetzenden Theologie verstand aufgrund ihrer 'Verortung' in der subversiven Praxis lateinamerikanischer Revolution, muß sich Shaull zunächst darum bemühen, in der gesellschaftlichen Situation Nordamerikas die Notwendigkeit sowohl der revolutionären Interpretation als auch der revolutionären Veränderung nachzuweisen. Eine Folge dieses Bemühens war die zunehmende Verbreiterung dessen, was als 'Revolution' gelten sollte. In diesem Zusammenhang bekommt die theologische Deutung der Revolution als Legitimierung den Charakter eines Ausgleichs für die

fehlende aktuelle sozial-revolutionäre Situation.

Es deutet sich hier bereits das Gefälle an (das sich in den folgenden Positionen noch fortsetzen wird), das eine größer werdende Entfernung von der revolutionären Praxis als dem Ausgangspunkt und Zentrum theologischer bzw. ethischer Reflexion markiert⁷⁶⁾ und das die Stellung auch der ökumenischen Konzeption deutlich machen wird.

3. Heinz-Dietrich Wendland

Wendland steht für die herkömmliche 'westliche' Tradition ökumenischer Sozialethik. Er kritisiert die 'Theologie der Revolution' insofern, als für ihn Revolution nicht theologisch im Sinne eines in die Geschichte eingreifenden Handelns Gottes begründet ist, wie es bei Shauli beobachtet wurde. Vielmehr kommt es im Zusammenhang seines theologischen Entwurfs zu einer sozialethischen Begründung der Revolution, in der naturrechtliche Forderung und neutestamentliches Liebesgebot konvergieren.

3.1 Die 'verantwortliche Gesellschaft'

Bei Wendland ist die Thematisierung der Revolution (seit seinem Genfer Vortrag "Kirche und Revolution"¹⁾) im Zusammenhang seiner Entwicklung einer ökumenischen Sozialethik zu sehen.²⁾ In diesem Sinne knüpft er bewußt an das Konzept der 'verantwortlichen Gesellschaft' an, wie es seit 1948 die ökumenische Bewegung bestimmt.³⁾ Ja, seine Ortsbestimmung der Sozialethik im revolutionären Zeitalter bedeutet im Grunde die Hinzufügung des Topos 'Revolution' in die Sozialethik, die sich ohnehin von der neuzeitlichen,

sich ständig verändernden Welt geprägt und ihr zugehörig sieht.⁴⁾ 'Verantwortliche Gesellschaft' versteht Wendland als eine Zielformulierung, als Leitbild und "als einen kritischen Maßstab, den wir an alle vorhandenen Gesellschaftsordnungen anzulegen haben, einschließlich der westlichen Demokratien".⁵⁾

Dieses sozialetische Leitbild erhält seinen wichtigsten Impuls aus einem christlichen Naturrechtsdenken. Es geht um die zukünftige gesellschaftliche Existenzform von Christen und Nicht-Christen; christliche Ethik zielt von ihrem Ausgangspunkt, der Nächstenliebe, auf die soziale Unversehrtheit aller Menschen; es ergibt sich daraus die christlich-ethische Grundforderung als eine allgemeine ethische Grundforderung, als humanitas.⁶⁾ Vernunft und Offenbarung, "a combination of brotherly love and reason"⁷⁾, sind die Konstituenten einer Sozialetik, die von der grundsätzlichen Unterscheidung von Kirche und säkularer Gesellschaft ausgeht, ohne deren ebenso grundsätzliche Zusammengehörigkeit aufzugeben: Die Kirche ist zwar lediglich Minorität innerhalb der Gesellschaft⁸⁾, trägt aber Mitverantwortung für alle Bereiche menschlichen Lebens.⁹⁾ Die Zielvorstellung der 'verantwortlichen Gesellschaft' muß entsprechend allgemeinverbindlich konzipiert sein. Nur so kann sie als permanent kritisches Korrektiv in der Gesellschaft und ihren Institutionen wirken.¹⁰⁾

Beruhet aber die gesellschaftliche Zielvorstellung auf einer "vernünftigen Basis", so folgt daraus, daß die notwendige permanente Kritik realistisch bleibt, nicht abstrakt urteilt. Das Ziel ist, weil es mit seiner Basis verbunden bleibt, keine abstrakte Utopie, sondern "a 'realistic utopia'"¹¹⁾: "The responsible society is not the kingdom of God on earth nor even a transitory stage or bridge on the way to it, in the shape of a 'Christian society'; the responsible society is secular and

historical."¹²⁾ Es geht um die mögliche vernünftige Verbesserung gegenwärtiger gesellschaftlicher Strukturen auf ein Ziel hin, das an diesen Strukturen noch Anhalt hat; es geht nicht um absolute Neusetzung der sozialen Verhältnisse.

3.2 Der Begriff der Revolution

Das Verständnis der 'verantwortlichen Gesellschaft' ergibt eine bestimmte Sichtweise der Revolution.

Der Ausgangspunkt Wendlands beim Gedanken einer neuzeitlich und in diesem Sinn revolutionär sich verstehenden Gesellschaft bestimmt seine Analyse der Gesellschaft: Diese ist für ihn notwendig mit dem gesellschaftskritischen Instrumentarium anzugehen, das uns auf dem europäisch-revolutionären Boden überkommen ist.¹³⁾

So kann Wendland die gegenwärtige Situation durch ein "neu aufgetretenes Phänomen"¹⁴⁾ kennzeichnen, durch "die totale Weltrevolution unserer Tage, die sowohl eine soziale wie eine politische wie eine ökonomische und nicht zuletzt technische ist, also ganz umfassend, die alte Kulturen wie diejenigen in Afrika und Asien umwälzt, die alte soziale Bindungen und Lebensformen umschmilzt, eine Fülle neuer Staatswesen in Asien und Afrika hervor gebracht hat und mit starker Dynamik in diesen Kontinenten - wozu auch Südamerika zu rechnen ist - unaufhaltsam fortschreitet."¹⁵⁾

In diesem umfassenden Revolutionsbegriff - der eine Ausformulierung dessen bedeutet, was in den sechziger Jahren 'rapid social change' genannt wurde - sind technologisch und politisch begründete Veränderungen zusammengefaßt, anders als es bei Shauli beobachtet wurde, der die neuzeitliche Gesellschaftsgeschichte gerade im Widerstreit dieser Veränderungen voranschreiten sah. Bei

Wendland wird die technisch-wissenschaftliche Revolution zur Ursache für die politisch-soziale: "Es handelt sich um die Revolution, welche durch Technik und wissenschaftliche Zivilisation, durch rationale Aufklärung und schnell fortschreitende Industrialisierung verursacht ist."¹⁶⁾

Dementsprechend sieht Wendland als Elemente dieser totalen Weltrevolution veränderte Familienstrukturen, auf Technik und Wissenschaft basierende Veränderungen in der Agrarwirtschaft, kurz: die Suche nach einer "neuen Gesamtordnung der Gesellschaft"¹⁷⁾. Diese "Gesamtrevolution der heutigen Welt"¹⁸⁾ ist also die Folge neuzeitlicher Errungenschaften, die ein neues "Welt-Verhältnis" des Menschen anzeigen, in dem der Mensch "als der Revolutionär schlechthin in Erscheinung tritt"¹⁹⁾. Diesem Revolutionär aber ist der Fortschrittsgedanke besonders wichtig, der die revolutionäre Unruhe in sich aufnimmt.²⁰⁾

Der revolutionären Gesamtlage gegenüber gilt es nun, einen christlich-ethischen Ansatz in bezug auf Ziele und Wege der gesellschaftlichen Veränderung zu formulieren. In diesem Sinn gibt Wendland eine Typologie verschiedener gesellschaftsverändernder Verfahren, die zur Definition und Begründung seines "radikalen Reformismus"²¹⁾ dient und die ebenso eine Klärung seines Verständnisses von Revolution intendiert. Sie reicht von Evolution über Reform, Reaktion, Konservatismus bis zur absoluten Revolution bei Karl Marx.²²⁾ Für unseren Zusammenhang interessant sind die Bestimmungen von Reform und (absoluter) Revolution, weil in ihrem Grenzgebiet Wendlands eigene Position angesiedelt ist.

Reformismus kann Wendland einerseits mit seinem Konzept verbinden, insofern hier durch einzelne gesellschaftliche Gruppen Verbesserungen der bestehenden Gesellschaft angestrebt werden. Solches Vorgehen ist seinem christlich sozialetischen Interesse kompatibel.²³⁾ Andererseits kommt es zu einer Abgrenzung gegenüber dem Reformismus:

Er entbehre der Gesamtkonzeption, huldige liberalem und individualistischem Denken und habe "von den großen europäischen Revolutionen und vorzüglich von dem sozialistischen Revolutionsbegriff so gut wie gar nichts gelernt"²⁴⁾.

In ähnlicher Weise verfährt Wendland mit dem Begriff der 'absoluten Revolution', wie er ihn im Marxismus entwickelt findet. Hier lobt er die stärkere Geschlossenheit (dem Reformismus gegenüber), wendet sich aber gegen den Absolutheitsanspruch.

Die Grundlagen marxistischen Denkens (wie z.B. die Veränderungsfähigkeit der Welt) dürfen nicht mehr außer Acht gelassen werden, will man ein gegenwärtig gültiges Modell zur Veränderung der Gesellschaft entwickeln. Entscheidend ist aber nun, wie Wendland Ziele und Mittel der absoluten Revolution voneinander trennt, um eine revolutionär sich verändernde Welt mit christlichen Zielvorstellungen zu versöhnen, die wiederum revolutionärer Motive nicht ganz entbehren. Wendland kritisiert die säkulare Eschatologie als illusorische Utopie mit absolutem Ziel²⁵⁾, die den notwendigen "Realansatz"²⁶⁾ übersieht, das Kennzeichen einer vernünftig-christlichen Utopie. Solch eine "reale Utopie" ist die 'verantwortliche Gesellschaft', die auf christlichen, ebenso wie auf naturrechtlichen Forderungen aufbaut, die nicht das Bild einer 'absoluten' neuen Gesellschaft im Reich der Freiheit zeichnet, sondern das einer human gestalteten Zukunft, die aufgrund ihrer realen Verbundenheit mit der gegenwärtigen Gesellschaft und aufgrund ihrer vernünftigen Postulate sich als eine zu verwirklichende Möglichkeit erweist. Eine reale Utopie bleibt so für Wendland grundsätzlich unterschieden von christlich-eschatologischem Denken, insofern dies eine kritische Funktion - im biblischen Bild vom Weltenrichter aufbewahrt - hat in bezug auf alle Gesellschaftsformen.²⁷⁾ Die reale Utopie ist aber auch mit dem eschatologischen Denken verbunden, sofern dieses

Denken überhaupt Utopie als Welt- und Gesellschaftskritik motiviert. Damit sind die beiden Quellen genannt, aus denen sich ein verantwortliches Bemühen um eine menschliche Zukunft speist, und deren Verbindung in der Darstellung der realen Utopie schon vorweggenommen ist: christliche Eschatologie und vernünftige Forderungen des Naturrechts.

Zu beidem steht nun auch 'Revolution' in Beziehung, und zwar Revolution als Aufgabe christlicher Sozialethik: Das Revolutionäre ist ja geradezu eine Grundkategorie des christlichen Glaubens, wird doch innerhalb dieses Glaubens angesichts eschatologischer Erwartung Gegenwärtiges schon jetzt verwandelt. Die eschatologische Erwartung des Reiches Gottes ist so der Ausgangspunkt für ein christliches Revolutionsverständnis. Denn in dieser Erwartung ist gleichzeitig ein Anspruch Gottes an die Menschen (nicht nur individuell, sondern auch in ihren geschichtlich sozialen Beziehungen und Zusammenschlüssen) enthalten:

"Als Epiphanie der Gnade und Herrlichkeit Gottes ist sein Reich wahrlich immer mehr als sittliches Handeln und als eine durch diese erschaffene sittliche Gemeinschaft, es transzendiert und durchbricht alle sittlichen Maßstäbe, Ideen und sozialen Größen. Dennoch, die sozial-ethische Kraft und Wirkung ist ihm immanent; es nimmt seinem Wesen gemäß den Kampf mit aller Ungerechtigkeit, allem Elend, aller Unterdrückung unter den Menschen auf." 28)

Diese Wirkung der Eschatologie aufs Sozialethische ist nun insofern revolutionär, als die Anwendung eschatologischer Kriterien auf gegenwärtige Strukturen und Zustände einen totalen, revolutionären Wandel in Richtung auf Humanität und Liebe bewirken kann. In diesem Sinne spricht Wendland von der Revolution des Reiches Gottes oder von der 'Revolution von oben'²⁹⁾.

Versuche der Realisierung der 'Revolution von oben' müssen inhaltlich bestimmbar sein als Akte der Nächstenliebe und Menschlichkeit.³⁰⁾ Nächstenliebe und Menschlichkeit können aber wiederum in unserer gegenwärtigen Weltsituation zu

revolutionärem Handeln führen, und zwar im Sinne der 'totalen Weltrevolution', in der heute überall auf der Welt nach menschenwürdigen Gesellschaftsformen gesucht wird.

Kommt es nun für Wendland darauf an, die 'Revolution von oben' mit der 'Revolution von unten' zumindest partiell zu versöhnen, so kann das nur heißen, die gegenwärtige totale Weltrevolution in die revolutionären Bahnen zu lenken, die der 'Revolution von oben' entsprechen. Die 'Revolution von oben' wirkt so gewissermaßen als Filter für revolutionäre Bestrebungen aller Art.³¹⁾ Sie hat alle diese Bestrebungen 'von unten' vor Verabsolutierungen zu bewahren, sie wirkt also als ein permanent kritisches Korrektiv³²⁾, ja sie erinnert an die Geschichtlichkeit der Revolutionen, damit an ihre Partikularität und Zeitbedingtheit: "Wir lehren also die Geschichtlichkeit einer relativen Revolution, die keine vollkommene Gesellschaft errichten wird;...³³⁾.

Damit ist aber das gekennzeichnet, was oben als idealtypisches Verfahrensmodell zur Gesellschaftsveränderung genannt wurde: Die relative Revolution mit dem Ziel einer "relative(n) Verbesserung der gesellschaftlichen Einrichtungen"³⁴⁾ entspricht dem radikalen Reformismus, der einerseits nicht der Geschlossenheit eines Gesamtkonzepts enträt - denn 'verantwortliche Gesellschaft' ist ja die Konkretion dieses Konzepts schlechthin- und der andererseits frei ist von ungeschichtlichen Verabsolutierungen.

Was läßt sich nun daraus als Wendlands Beitrag zum ökumenischen Revolutionsverständnis resümieren?

1. Die 'Revolution von unten' läßt sich per definitionem nicht genau bestimmen. Sie kann Teil der sozialistischen Revolution sein, soweit diese sich auf die Zielvorstellungen der verantwortlichen Gesellschaft einläßt; sie kann ebenso Revolutionierung im technisch-wissenschaftlichen Bereich meinen, sofern hier

humanisierende Wirkungen entstehen; sie kann schließlich auch demokratische Reformen meinen, sofern sie eben auch das Gesamtziel der verantwortlichen Gesellschaft anvisieren.

2. Begrifflich unklar muß auch eine 'totale Weltrevolution' bleiben, weil sie Umbrüche in Staaten der Dritten Welt ebenso meint wie eigentlich jede Veränderung "in den Grundlagen eines ökonomischen, politischen, moralischen und seelischen Systems"³⁵⁾.
3. Der Begriff 'Revolution von oben' ist ein Symbol für die praxisverändernde Einwirkung eschatologischer Verheißung. 'Revolution von oben' und die vorher genannten Revolutionen haben ihren Schnittpunkt in der revolutionären Praxis, und zwar da, wo die vernünftigen Forderungen nach Revolution (im weitesten und verschiedensten Sinn) mit der Unbedingtheit des eschatologischen Liebesgebots verbunden werden können.

3.3 Revolutionäres Ethos

Wendland geht es primär um die ethische Reflexion des Revolutionsproblems, weniger um eine Revolutionssystematik.

Die grundsätzliche Bejahung einer (durch menschliches Handeln) revolutionär gewordenen Welt fordert Entsprechung in einem Verhalten, das auch ein - wie auch immer geartetes - revolutionäres Vorgehen einschließt. Ja, revolutionäres Ethos ist gewissermaßen die Forderung der Stunde. Die Teilnahme der Christen an den geforderten gesellschaftlichen Veränderungen ergibt sich aus der Forderung der Nächstenliebe, die nicht privatisiert werden darf, sondern auch durch Strukturen wirken muß und, wo diese pervertiert sind, ihre Veränderung initiieren.³⁶⁾ Dieses 'spezifisch christliche'³⁷⁾ Motiv erhält seine revolutionäre Ausprägung durch das jeweilige Zeitalter, die geschichtliche Situation: "Das, was heute zu tun sei,

müssen wir an der heutigen sozialen Wirklichkeit erkennen; an biblischen Geboten und Regeln können wir diese Konkretionen nimmermehr ablesen. Das verbietet uns der Heilige Geist, sofern er nämlich der Geist der Gegenwart und Zukunft ist,..."³⁸⁾. Damit ist die Notwendigkeit einer Situationsethik angegeben, zu der auch das nicht spezifisch christliche, das naturrechtliche Motiv, aus dem sich Humanität und Menschenrechte herleiten, als Komponente gehört.

Die Ausrichtung einer Situationsethik an diesen Forderungen bewahrt sie vor einem Ausgeliefertsein an den Augenblick, ohne Kriterien. Im Gegenteil, Teilnahme von Christen an der Revolution hat gerade aufgrund der Kriterien von Nächstenliebe und Humanität, ebenso aufgrund des eschatologischen Kriteriums eine Doppelfunktion für die Revolution: Christen sind zum einen Mitrevolutionäre, zum anderen sind sie aufgrund derselben Liebe, die sie zur Revolution befähigt, in der Lage, die Revolution zu transzendieren, sie in allen möglichen Verfehlungen, Verabsolutierungen und Verfestigungen zu kritisieren und damit wieder das adäquat revolutionäre Moment zutage zu fördern.³⁹⁾ Auch bei Wendland kommt also dem Christen eine permanent kritische, und das mag eben auch bei aller Vagheit des Begriffs heißen: permanent revolutionäre Rolle zu.

Das Gewaltproblem erfährt bei Wendland keine spezielle Behandlung. Es tauchen lediglich kurze Bemerkungen auf, die die ethische Frage der Gewaltanwendung im revolutionären Kontext betreffen.⁴⁰⁾ Gewalt in strukturellen Dimensionen wird nicht ausdrücklich thematisiert⁴¹⁾, sondern es geht um personal geübte Gewaltanwendung, die deshalb auch als individualethisches Problem verstanden wird. Die Frage lautet, ob die einzelnen Christen, wenn sie revolutionär handeln, auch Gewalt anwenden können. Die Regel für die Anwendung von Gewalt wird als ultima ratio

formuliert, "um unmenschlichen Zuständen ein Ende zu machen", bzw. wenn "die Herrschaft der Ausbeuter und Unterdrücker mit anderen, friedlichen Mitteln nicht zu brechen ist".⁴²⁾

Damit sind die beiden Kriterien genannt, die in den Genfer Papieren auch auftauchen werden: Gewaltanwendung ist vom Einzelnen zu verantworten, und: Gewaltanwendung ist erst nach dem Scheitern aller gewaltlosen Veränderungsversuche möglich.⁴³⁾

3.4 Zusammenfassung

Vergleicht man den Revolutionsbegriff Wendlands mit dem Shauls, so ergibt sich zunächst ein Unterschied in der Begründung der Revolution. Benötigt Shaul eine theologische Begründung für das revolutionäre Vorgehen der Christen, so ist für Wendland Revolution zunächst ein vom Christentum unabhängiges Phänomen. Denn der Revolutionsgedanke der Neuzeit entsteht aus dem rational aufklärerischen Naturrechtsdenken, das sich gegen ein christlich verstandenes Naturrecht durchsetzt.⁴⁴⁾ Die Auseinandersetzung des Christentums mit der Revolution ist aber notwendig von seinem Grundgedanken her, in dieser Welt und für sie zu existieren, wenn auch nicht total an sie hingegen. Das führt zum christlichen Vorbehalt, der zutiefst ein christologischer und darin wiederum eschatologischer Vorbehalt ist, gegenüber einer Vermischung von weltlicher und christlicher Existenz. Und doch sind beide nicht getrennt. Vielmehr bedarf nach Wendland die naturrechtliche Forderung von Freiheit, Gerechtigkeit, Mitmenschlichkeit und Friede, die sich durch Revolution die Chance zur Verwirklichung schaffen will, der Begleitung durch das neutestamentliche Liebesgebot, das die Eschatologisierung leistet und dadurch die Revolution vor Verabsolutierung bewahrt. Das heißt, daß die Vernunft des Menschen, die

die Ordnungen des positiven Rechts mit den Kriterien der *lex naturalis* hinterfragt - notfalls revolutionär, erst recht vernünftig wird vor der Instanz des christlichen Liebesgebots.⁴⁵⁾ Die Revolution kann so Ausdruck des christlichen Liebeswillens sein, der für alle Menschen sich einsetzt. Sie ist aber nicht das Handeln Gottes in der Welt (wie bei Shaul). Sie ist immer zu hinterfragen und zu transzendieren. Letzteres ist auch bei Shaul der Fall, jedoch lediglich in dem Sinn des Transzendierens einer bestimmten revolutionären Situation auf eine neue revolutionäre Situation hin. Bei Wendland dagegen ist die Hinterfragbarkeit der Revolution prinzipiellerer Art, weil bei ihm Revolution wohl signifikant ist für die neuzeitliche Geschichte und insofern auch für die in diesem Zeitraum anzutreffende Christentumsgeschichte, nicht aber ein notwendiges Kennzeichen für ein christliches Ethos überhaupt ist.

So ergibt sich bei Wendland im Unterschied zur geschichtstheologischen Begründung der Revolution eine sozialetische Begründung, in der naturrechtliche Forderung und neutestamentliches Liebesgebot zusammentreffen.

Die Funktion der Kirche im Zusammenhang revolutionärer Sozialetik wird bei Wendland entsprechend der Motivation des einzelnen Christen vor allem eschatologisch abgeleitet. Die Kirche ist es, die "die eschatologisch ausgerichtete Theologie der Gesellschaft" vermittelt, und die so ihre gesellschaftskritische Aufgabe wahrnimmt. Die Kirche soll ein kritisches Korrektiv sein, nicht nur gegenüber ihren eigenen institutionellen Verfestigungen, sondern vor allem auch gegenüber den gesellschaftlichen Institutionen: "Die Sozialetik hat also von der societas semper reformanda zu sprechen", komplementär zur *ecclesia semper reformanda*.⁴⁶⁾

Wiederum liegt in dieser Bestimmung der kirchlich-revolutionären Aufgabe ein Unterschied zum Konzept Shauls,

bei dem der Kirchenbegriff zum Begriff der Gemeinschaft derjenigen wird, die die Revolution vorantreiben. Wendland braucht dagegen für die Entstehung der Revolution nicht 'innerhalb' der Kirche zu sorgen, weil sie auch abgesehen von der Kirche entsteht und weil das Verhältnis der Kirche zur Revolution eine Ausprägung ihres Verhältnisses zur Welt überhaupt ist, das als "kritische Solidarität mit der Welt"⁴⁷⁾ bezeichnet wird. Folglich ist das Kirchenverständnis Wendlands weiter gefaßt.

Das Subjekt der Revolution ist nicht die als koinonia sich verstehende Gruppe in der Mitarbeiterschaft Gottes, sondern das Subjekt der Revolution ist der Mensch, der kraft seiner Vernunft befähigt ist, die naturrechtlichen Forderungen als Maßstab an die herrschenden gesellschaftlichen Zustände anzulegen, um sie zu verändern; es ist darüber hinaus der Mensch, der die Fehlbarkeit der Vernunft dem eschatologischen Liebesgebot unterstellt.

4. Trutz Rendtorff

Die Position Rendtorffs ist in bezug auf die Genfer Revolutionsdebatte nicht von derselben Originalität wie die beiden vorhergehenden, weil hier das Thema 'Revolution' nicht gewählt, sondern darauf reagiert wurde. Dennoch soll diese als das andere Extrem des 'Gefälles' verstandene Position behandelt werden, weil sie in besonderer Weise die Kritik an der Theologie der Revolution zum Ausdruck bringt, wie sie die 'Revolutionäre' in Genf gerade aus 'westlicher' Perspektive erfahren haben.

4.1 Ethik im neuzeitlichen Christentum

Daß das Thema Revolution kein eigenständiger ethischer Topos ist, berührt schon die Voraussetzung des Rendtorffschen Verständnisses von den Aufgaben einer Ethik im neuzeitlichen Christentum. Die Kritik Rendtorffs, speziell am Konzept einer Theologie der Revolution, ist in seinem Verständnis von Theologie und Ethik in ihrer neuzeitlichen Verfaßtheit begründet.

Kennzeichen aber der Theologie nach der Aufklärung muß die Kritik aller Absolutheitsansprüche und Dogmen, alles total Vereinnahmenden sein: In diesem Sinn hat mit der Aufklärung das Christentum sein dogmatisches Zeitalter überwunden und ist in sein ethisches Zeitalter eingetreten.

"Wie das Christliche in unserer Welt nicht mehr allein das Monopol der Kirchen darstellt, sondern eine höhere Allgemeinheit erlangt hat, so ist die Ethik nach Auflösung des dogmatischen Zeitalters des Christentums zum Medium einer neuen Allgemeinheit in der Verständigung über die substantiellen Gehalte des Christentums wie des Humanen geworden." ¹⁾

In der christlichen Aufklärung, ja schon im Gefolge der Reformation²⁾, hat sich die Emanzipation von dem bis dahin als kirchlich verfaßt sich verstehenden Christentum vollzogen, die dazu führt, daß Christentum und Kirche nicht mehr selbstverständlich deckungsgleich sind, sondern unterschieden werden müssen. In der neuzeitlichen Theologie vollzieht sich die Entäußerung christlicher Gedanken, Einstellungen, Lebensweisen, Normen an die Welt³⁾; hier findet die "Ethisierung" des Christentums statt, die sich in seinen Folgeerscheinungen, in der partiellen politischen Verwirklichung christlicher Ziele ausmachen läßt: Ist "die Unterscheidung von Christlichkeit und Kirchlichkeit eine Grundfigur, an der sich die Emanzipation von eindeutigen Autoritätsverhältnissen in der Christentumsgeschichte zuerst ausgebildet hat"⁴⁾, also

eine Grundfigur der Kritik, so folgen ihr Realisierungen bestimmbarer Freiheiten auch im politischen Bereich. Die Unterscheidung von Dogmatik und Ethik als Kennzeichen verschiedener Zeitalter, ebenso wie die Unterscheidung von theologischer Ethik und politischer Ethik, meint nun gerade, daß die Ideologie widerspiegelnde Totale des dogmatischen Zeitalters gebrochen ist, bzw. immer wieder neu aufgebroschen wird von der Forderung der Verwirklichung dessen, was quer zur Wahrung kirchlicher Autoritätsinteressen als christlich ethische Forderung in der Entsprechung zur Forderung des Humanum erscheint: Es geht um "die Bewahrung und Verwirklichung des Humanum in der Perspektive des Christentums"⁵⁾.

Dabei gehört auf die Seite der politischen Ethik, auf die Seite der Verwirklichungsversuche im Bereich des Humanum der kritische Vernunftgebrauch, der eben der Beförderung des christlichen Ethos dient. Es kann dahingestellt bleiben, inwieweit kritische Vernunft sich in der Wahrnehmung christlicher Grunddaten, also etwa des Freiheitsgedankens, etabliert, und inwieweit gegen die kirchliche Repräsentanz des Christlichen. Rendtorff würde hier wohl einen dialektischen Prozeß annehmen, der das Christliche aufdeckt durch die Kritik seiner kirchlich institutionellen Verfestigungen.

Daß aber solches neuzeitliche Ethos 'in christlicher Perspektive' politisch sein muß, ergibt sich notwendig aus dem Gedanken der Institutionenkritik, die - zunächst auf die kirchlichen Strukturen und die sie untermauernde Theologie bezogen - gleichzeitig auch die politischen Herrschaftsstrukturen einbeziehen muß, sind diese ja mit jenen verbunden.⁶⁾

An anderer Stelle⁷⁾ führt Rendtorff (im Anschluß an A. v. Harnack) die positive Zusammengehörigkeit, ja 'Abhängigkeit' von christlicher und politischer Idee aus:

In der neuzeitlichen Theologie - gerade weil sie nicht mehr dogmatisch einheitlich ist, sondern als ein Streit der verschiedenen Positionen sich vorantreibt - geht der Streit nicht nur um theologische Entwürfe, sondern gleichzeitig um "die wahre und sinngemäße Verfassung des Lebens"⁸⁾, das heißt, um den politisch-ethischen Entwurf.

Geht man nun davon aus, daß das Humanum als Zielbestimmung aufklärerischen Denkens sowohl in christlicher Ethik sich entdecken läßt, als auch von ihr her entwickelt werden kann, und daß es ebenfalls im Sinne der Aufklärung im politischen Kontext lebenspraktische Anwendung erfahren kann, so erscheint geradezu die "Korrespondenz zwischen einer Theologie und der in ihr entfalteten Verfassung des Lebens einerseits und der Verfassung der politischen Geschichte im allgemeinen Sinne andererseits"⁹⁾ als Kriterium zur Beurteilung der Wirkungsgeschichte theologischer Positionen.

Von hier aus, von diesem Gleichklang christlicher und politischer Lebensverfassung her, ergibt sich die scharfe Ablehnung jener Theologie des 20. Jahrhunderts, die die Denkmuster für eine Theologie der Revolution bereitstellt, die Denkmuster nämlich, die Theologie wiederum in schroffen Gegensatz zu politischer Realisierung stellen, und zwar mit Hilfe der Eschatologisierung ihrer wesentlichen Gehalte: Was sich in solcher eschatologischen Theologie an politischer Realisierung anschließt (nämlich im kritischen - revolutionären - Gegenentwurf zum Bestehenden) ist für Rendtorff Gegenbild zu der Theologie, die sich "von der Ethik begrenzen"¹⁰⁾ läßt, die im Sinne und in Übereinstimmung mit den Prinzipien der Aufklärung sich zu realisieren sucht.¹¹⁾

So erweist sich der ethische Ansatz Rendtorffs als ein christentumsgeschichtlicher Ansatz. Die Konstitutiva dieser Ethik sind die in Aufklärung und Christentum

gleichermaßen erkennbaren Prinzipien der Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, die im Ziel des Humanum sich zusammenfassen lassen. Nur in ihrer christentumsgeschichtlichen Vermittlung ermöglichen sie den Rückblick auf biblisch-christliche Grunddaten, der ohne solche Vermittlung abstrakt bliebe für gegenwärtige Fragestellungen.

Die Frage der christentumsgeschichtlichen Vermittlungen wiederum versichert die gegenwärtige Theologie ihrer Verbindung mit der politischen Welt, und damit überhaupt ihrer - auch historisch nachweisbaren - Verweltlichungsfähigkeit. Es zeigt sich also, daß sowohl Eibel- als auch Situationsbezogenheit der Ethik aus der christentumsgeschichtlichen Fragestellung zu ermitteln sind.

4.2 Ethik und Revolution

Unter der Voraussetzung des eben dargelegten ethischen Ansatzes ergibt sich für Rendtorff in bezug auf die Revolutionsdebatte ein doppelter Angriffspunkt, zum einen gegen eine Theologie der Revolution, zum anderen gegen die Ethisierung der Revolution (wobei auch das Problem der Gewalt eine Rolle spielt).

4.2.1 Kritik einer Theologie der Revolution

Rendtorff wendet sich gegen eine Theologie der Revolution¹²⁾, weil sie zu einer absoluten, mit den gegenwärtig aufweisbaren rationalen Veränderungsansätzen unvermittelten politischen Aktion motivieren will, und zwar mit einer theologischen, eindeutigen Begründung. Dadurch disqualifiziere sie sich als ideologisch, totalitär, gegenaufklärerisch. Er kritisiert also die Theologie, die sich zur Begründung revolutionärer Veränderung hergibt.

In der Analyse der Shaullischen Theologie ist deshalb dies ein Hauptvorwurf, daß ihr Absolutheitsanspruch nur durch eine voraufklärerische, unkritische, dogmatisch-theologische Begründung erkaufte wird: Eigentlich entspreche die Theologie der Revolution der theologischen Grundstruktur der Orthodoxie. Rendtorff erhebt in der Theologie Shaulls Strukturelemente von voraufklärerischer Theologie, wie "kirchliche Theologie" oder "Offenbarungstheologie"¹³⁾.

Die offensichtlich von diesen Strukturmerkmalen abweichenden Kennzeichen der Theologie der Revolution werden nun so gedeutet, daß das Verdikt des Unkritischen beibehalten werden kann: Es handelt sich um Kennzeichen, die Rendtorff "Züge von Aufklärungstheologie" nennt¹⁴⁾, wie zum Beispiel das Interesse der revolutionären Theologie an der sozialwissenschaftlichen Analyse; ebenso ihr politischer, über individuelle ethische Fragen hinausgehender Charakter; ebenso ihr Öffentlichkeitscharakter. Alle diese zuletzt genannten Kennzeichen aber werden - so Rendtorff - verschlungen von den vorkritischen Merkmalen, so daß zum Beispiel im Urteil "linke Orthodoxie"¹⁵⁾ aller Ton auf 'Orthodoxie' liegt; das Adjektiv dient lediglich der formalen Aussagerichtigkeit.

Rendtorff kommt bei struktureller Analyse zu strukturellen Ergebnissen;¹⁶⁾ deren Wertung vollzieht sich zwischen den Bestimmungen 'voraufklärerisch' - 'aufklärerisch' in dem Sinn, daß das, was als 'aufklärerisch' gewertet werden könnte (in der Theologie Shaulls), dem sonstigen voraufklärerischen Irrationalismus gewissermaßen noch als Beweis hinzugefügt wird. Das bedeutet, daß die inhaltlichen Unterschiede zwischen Orthodoxie und Theologie der Revolution nicht genügend beachtet werden.

Hier zeigt sich die Schwierigkeit, die in der strukturellen Analyse liegt, die Intentionalität und Parteilichkeit abweisen muß. Zweifellos ist aber Shaulls Theologie und sein Biblizismus intentional zu verstehen. Es geht ihm

in der Darstellung des parteilichen Handelns Gottes um die Parteilichkeit für die Humanisierung der menschlichen Verhältnisse. In dieser Parteilichkeit, die sich für die Humanisierung einsetzt, zeigt sich neben dem biblischen ja auch gerade das neuzeitliche Moment der Shaulschen Ethik. In Rendtorffs Begriff von Theologie aber kann Parteilichkeit keinen Platz haben, denn sie widerspricht seiner Meinung nach der prinzipiellen Hinterfragbarkeit, der Nötigung zur Selbstkritik, denen sich neuzeitliche Theologie unterstellt hat. Parteilichkeit unterstellt Eindeutigkeit, die rational nicht Überprüfbar sein muß.

Ein Beispiel dafür ist Rendtorffs Darstellung der Theologie der Revolution Lateinamerikas: "Südamerika - Eine parteiliche Analyse, und warum sie parteilich sein muß" 17). Hier handelt es sich zwar nicht um theologische, sondern um sozialwissenschaftliche Analyse, die Rendtorff aber aus demselben Grunde ihrer Parteilichkeit kritisiert: Und zwar ließen sich Revolution und 'revolutionäre Ungeduld' nicht anders als durch Parteilichkeit erreichen. 18) Das heißt aber für Rendtorff, daß demokratische und liberale Möglichkeiten der Veränderung von der revolutionären Analyse weggeseutet werden, weil sie Eindeutigkeit vermitteln will, Ideologie und Kampfmoral. "Und so führt denn auch die Analyse gerade der Moderne zu dem Schluß: Die Möglichkeit einer wirklich durchgreifenden Reform ist gebunden an die bewußte Überzeugung von ihrer Notwendigkeit. Der Kampf für den Fortschritt ist ein ideologischer Kampf". 19) Ideologie wird zum Begleiter der Parteilichkeit; von beiden frei wähnt sich Rendtorffs politische Ethik, die auf kluge, immer mögliche Reformen aus ist.

Eine andere Komponente der Kritik am revolutionstheologischen Konzept liegt in der Eschatologie-Kritik. Wie bereits angedeutet, wird die Eschatologisierung in der Dialektischen Theologie (hierin ein Vorläufer der Theologie der Revolution) "als Gegenprozeß zur Aufklärung"²⁰⁾ verstanden: Die mühsame Suche nach der politischen Verwirklichung des Humanum in der Auseinandersetzung christlicher und politischer Ideen werde

hier aufgegeben zugunsten einer absoluten, unvermittelten Kritik der gegenwärtigen Welt aus eschatologischer Perspektive. Theologie werde zur "eschatologischen Prophetie": "Die Autonomie der Theologie, die sich auf einen eschatologischen Offenbarungsanspruch gründet, sucht sich unvermittelt in der politischen Dimension Geltung zu verschaffen. In der radikalsten Form geschieht das in der Weise eines Gegenentwurfes gegen die bestehende politische Wirklichkeit."²¹⁾ Eschatologisch begründete revolutionäre Kritik bedeutet so für Rendtorff eine Mißachtung der gegenwärtigen Situation und ihrer Anknüpfungspunkte für eine kritische Auseinandersetzung.

4.2.2 Kritik einer revolutionären Ethik

In Auseinandersetzung mit Shauli, mehr noch mit Marcuse, dem sozialphilosophischen Gewährsmann der Shaulischen Revolutionstheologie, formuliert Rendtorff seine Kritik eines revolutionären Ethos. Für ihn, dessen Ethik auf der Veränderungsfähigkeit, ja -willigkeit der gegenwärtigen politischen Strukturen beruht, bedeutet eine revolutionäre Ethik schlechthin den Ausstieg aus den Möglichkeiten neuzeitlicher politischer Ethik. Revolution muß ein ethisches Ausnahmegeschehen bleiben, weil Ethik in praktisch-politischer Hinsicht eingebunden ist in den demokratischen Veränderungsprozeß innerhalb des modernen Rechtsstaats. In den modernen Industriegesellschaften demokratischer Struktur sei es möglich, daß sich verschiedene Gruppen legitim, das heißt ohne Gewaltanwendung, zur Geltung bringen können.²²⁾ Die Übereinstimmung von christlich-ethischer Theorie mit der politischen Praxis moderner Rechtsstaatlichkeit steht gegen eine revolutionäre Ethik, die immer auf eine neue politische Praxis zielt.

So kritisiert Rendtorff letztlich in allem die "reine revolutionäre Transzendenz", die totale Negation des Be-

stehenden bei den Revolutionären, sei es Marcuse, sei es Shaul. 23)

Ob er damit allerdings dem Konzept Marcuses, wie er es in "Ethik und Revolution" 24) entwickelt, gerecht wird, ist fraglich: Marcuse geht es beim Historischen Kalkül, den er hier entwirft, ja gerade noch um "rationale Kriterien zur Bestimmung der Möglichkeiten menschlicher Freiheit und menschlichen Glücks" 25). Das historische Recht dessen, "was sein kann und vielleicht sein sollte", muß sich gegenüber dem historischen Recht dessen, "was ist", "als reale Möglichkeit" ausweisen. 26)

Man könnte diesen Ansatz Marcuses nahezu reformerisch nennen, sind doch die Bedingungen für die Revolution und die revolutionäre Gewaltanwendung an reale Chancen des rational ermittelbaren Fortschritts gebunden: Die Rationalität weist sich in der historischen Angemessenheit aus, ebenso in der Angemessenheit der Mittel für bestimmbare Zwecke. 27)

Rendtorff sieht aber in diesem Veränderungsmodell des historischen Kalküls die totale Absage ans Bestehende, die Außerachtlassung der gegenwärtigen Situation zugunsten utopischer Wünsche für eine zukünftige Gesellschaft. Er interpretiert - im Sinne der geläufigen Marcusekritik 28) - die totale Negation, die sich für Marcuse etwa aus der Gesellschaftsanalyse des 'Eindimensionalen Menschen' ergibt, auch in den Gedanken des historischen Kalküls hinein. Das aber bedeutet eine Verzerrung dessen, was Marcuse ausführlich als rationale Kalkulation des Möglichen angesichts der aktuellen gesellschaftlichen Verhältnisse darstellt.

Im Kontrast zu diesem Marcuseverständnis kann Rendtorff als Konstitutivum christlicher Ethik formulieren: Ethik ist Ethik der Gegenwart und für die Gegenwart. Revolution dagegen "placiert in die Zukunft, was der Gegenwart genommen wird" 29), nämlich Veränderungsmöglichkeit und die wirkliche Veränderung: "Die Ethik und die ihr möglichen Urteile werden damit gleichsam utopisch vorgerückt an die Stelle jenes Zieles, das jenseits der gegebenen Zustände liegt, ..." 30). In diesem (revolutionären) Fall wird Ethik an die Revolution gebunden, der sie folgt, und behält nicht den Vorrang vor der Revolution.

Die Ethik der Gegenwart dagegen "ist die Theorie, die

notwendige Veränderungen der Zeit in Übereinstimmung setzt mit den Prinzipien der Welt, der sie angehört", dementsprechend ist sie "zugleich die Praxis, solche Übereinstimmung erneut und besser herzustellen"³¹⁾. Solche Übereinstimmung aber gerät in den Verdacht bloßer Anpassung der Ethik ans Bestehende, in theoretischer wie in praktischer Hinsicht; denn die Qualität der gegenwärtigen Welt und der ihr innewohnenden Prinzipien liegt für diese Ethik unüberholbar zutage.

Dafür ist auch ein weiteres Merkmal der Rendtorffschen Ethik ein Beleg: Es ist ihre Bindung an vernünftige Kommunikation: "Nur in der Kommunikation der vernünftigen Individuen in der Gegenwart und für die Gegenwart hat die ethische Rationalität ihren Ort."³²⁾ Ethik in der Gegenwart - das wurde schon deutlich - zielt auf einen permanenten Entfaltungsprozeß einer gegenwärtig bereits auffindbaren, schon vorhandenen Humanität. Dieser Entfaltungsprozeß vollzieht sich auf der Grundlage eines allgemeinen Konsenses; denn: "Worüber gegenwärtig keine Übereinstimmung erzielt werden kann, das hat auch keine sinnvolle, humane Zukunft."³³⁾

Die Zukunft wird von solcher Ethik fest in Regie genommen. Revolutionäres Ethos, das von der Zukunft eine qualitative Veränderung erwartet, gerät in die Kategorie der Un-Kommunikation, des Irrationalen. Denn für Rendtorff geht es um das Neue nicht im Sinne eines Novum, sondern um das Neue als "Verbesserung"³⁴⁾.

4.3 Offene Fragen

Es sollen abschließend Anfragen an das ethische Konzept Rendtorffs formuliert werden, die gerade im Rückblick auf die anderen Ansätze ethischer Konzipierung entstehen.

1. In einem ersten Kritikpunkt ist auf die Problematik des Rendtorffschen Gewaltverständnisses hinzuweisen. Gewaltanwendung, mit der Revolution verbunden, demonstriert am konkreten Beispiel die totale Absage ans Bestehende. Sie stellt für Rendtorff die ethische Frage, an der sich 'die Geister scheiden'.³⁵⁾

Rendtorff lehnt die Unterscheidung Marcuses in Gewalt und Gegengewalt, 'Gewalt von oben' und 'Gewalt von unten' ab: Für ihn ist die 'Gewalt von unten' schlicht ein Spiegelbild der 'Gewalt von oben', und die jene ausübten, gerieten in den Verdacht, diese zu verteidigen, gegen die sie sich auflehnen.³⁶⁾ Hieraus folgt aber für Rendtorff nicht eine auf beide 'Gewalten' gerichtete Behandlung des Themas. Das eigentlich problematische Gewaltthema ist allein die 'Gewalt von unten'.

So wird in dem genannten Aufsatz 'Wo sich die Geister scheiden' Gewalt nicht problematisiert auf der Ebene ihrer rechtstaatlichen Monopolisierung, auch nicht im Bereich internationaler Gewalt der Abschreckung, welche beide Rendtorff als Gewalttypen nennt. Erst die 'Gewalt von unten', die dort entsteht, wo "sich neue gesellschaftliche Gruppen politisch kein Gehör zu verschaffen vermögen"³⁷⁾, wirft die Probleme auf, um die es in der Diskussion gehen soll.

Dabei unterscheidet Rendtorff zwischen der Tatsache dieser Gewaltanwendung (z.B. in ausweglosen Situationen), für die es bestimmte soziologische Erklärungen gibt, und der grundsätzlichen Frage nach der Notwendigkeit von Gewaltanwendung zur Erreichung politischer Interessen. Es geht ihm um die letzte Frage, die das ethische Problem der Verwendung angemessener Mittel zur Erreichung berechtigter Zwecke beinhaltet. In dieser Problemstellung erscheint nicht nur physische Gewaltanwendung, sondern auch die 'gewaltfreie Aktion' als Mittel, die beide den Zweck der Erreichung bestimmter politischer Interessen

verfolgen. Der Vergleich zwischen beiden Mitteln soll ergeben, daß physische Gewaltanwendung als Mittel ersetzbar ist durch die Methode gewaltfreier Aktion: Wenn beide dasselbe Ziel verfolgen, ergibt sich bei der gewaltsamen Aktion eine Diskrepanz zwischen Mittel und Zweck, während bei der gewaltfreien Aktion Zweck und Mittel widerspruchsfrei verbunden sind. Es ist selbstverständlich, daß bei einem abstrakten Vergleich der Mittel die gewaltfreie Aktion den Vorzug vor physischer Gewaltanwendung erhalten muß.

Das Gewaltproblem wird im Duktus dieser Argumentation ausschließlich als Methodenproblem diskutiert. Die Substituierbarkeit von Gewaltanwendung als Mittel (Methode) begründet dann die Ablehnung der Gewaltanwendung. Diese Ablehnung wird auf zweierlei Weise gestützt:

- a) Rendtorff, der Gewaltfreiheit nicht unvermittelt biblisch begründen kann³⁸⁾, korreliert in seiner Argumentation die Prinzipien neuzeitlicher Rechtsstaatlichkeit, zu denen eben Gewaltmonopolisierung zum Zwecke der Ausschaltung von gesellschaftlicher Gewaltanwendung gehört, mit den biblischen Intentionen der Gewaltabweisung. Physische Gewaltanwendung läßt sich in diesem Zusammenhang nur ablehnen.
- b) Die eindeutige Verurteilung der Gewaltanwendung rührt auch daher, daß Rendtorff die Aufgabe christlicher Ethik nicht an Konflikten (z.B. zwischen rechtsstaatlicher Gewalt und 'Gewalt von unten') orientiert, als vielmehr an der Reflexion der ethischen Prinzipien und Werte, die - im Kontext neuzeitlicher Welterkenntnis - verallgemeinerungsfähig das Christliche als das Humane zum Ausdruck bringen. In dieser Reflexion spielt dann eben die Theorie des Rechtsstaats eine erhebliche Rolle.

Dagegen ging es den Theologen der Revolution vorab darum, die gewaltvolle Situation, wozu auch die Pervertierung

rechtsstaatlicher Praxis gehört, zum Ausgangspunkt ethischer Überlegungen zu machen.

Es zeigt sich hier, daß die ethischen Bemühungen Rendtorffs dort nicht greifen können, wo es um das Problem der 'Gewalt von unten' als Gegengewalt geht, nämlich um die Situationen, von denen die Revolutionstheologie ausging. Die Formulierung des Gewaltproblems als prinzipielle Frage nach der angemessenen Methode wurde bei Rendtorff nicht mit der Frage nach der konkreten gesellschaftlichen Bedingtheit, in der verschiedene 'Gewalten' wirksam sind, verbunden. Aus diesem Grunde wirkt die Fassung des Gewaltproblems als Methodenproblem abstrakt.

2. Wofür das Gewaltproblem ein Beispiel lieferte, begegnet als ein grundlegender Widerspruch in Rendtorffs ethischem Ansatz: Wenn die ethische Diskussion vor allem um die "Konkurrenz von Veränderungen und der Möglichkeiten, sie zu artikulieren"³⁹⁾ geht, also eine Diskussion über unterschiedliche Methoden der Veränderung bleibt, so scheint es, daß die Ziele des Handelns sekundär werden oder als bereits einverständlich gelten. Die Abwägung der Mittel dagegen gewinnt an Bedeutung. "Denn in der gegenwärtigen Epoche des Christentums ist der Streit derer, die den Weg der Geschichte als Zeitgenossen teilen, weniger denn je einer um die Ziele, dafür aber um so mehr um die Art des Weges, der zu ihnen führt."⁴⁰⁾ Die Kluft zwischen Mittel und Zweck soll möglichst verringert werden; ja eigentlich sind in diesem Konzept Zweck und Mittel schon versöhnt, und zwar durch die Präsenz der Zwecke in den Mitteln.

Ist damit aber nicht jeder ethische Konflikt ausgespart, der doch gerade im Widerspruch von Zweck und Mittel sich manifestiert, was für unsere Problematik heißt: im Widerspruch zwischen dem Zweck einer Gesellschaft mit geringer werdendem Gewaltaufkommen und dem notwendig erscheinenden gewaltsamen Mittel, diesen zu erreichen?⁴¹⁾

Die Frage an das ethische Konzept Rendtorffs muß deshalb lauten: Wenn Ethik gebunden bleibt an den 'Normalfall', in dem sich christlich-neuzeitliche Prinzipien - im Einzelfall zwar unterschiedlich problematisch - als anwendbar erweisen, bleibt sie dann nicht eingeeengt auf eine Strategiereflexion im Rahmen partieller Reformen? Anders formuliert: Die ethische Reflexion der vernünftigen Veränderungen ermöglichenden neuzeitlichen Prinzipien, welche den vorhandenen Institutionen bereits "kritisch inhärent"⁴²⁾ sind, begibt sich selbst ihrer anderen Dimension, die doch auch der aufklärerischen Tradition angehört, nämlich der revolutionären Veränderung. Es geht um den Fall, "wo sich das Recht und die Möglichkeit für gesellschaftliche Veränderungen nicht mehr von selbst ... verstehen"⁴³⁾, wo Gewalt gegen Gewalt steht und Reform nicht möglich oder gänzlich unzulänglich ist.⁴⁴⁾ Dieser Fall wird zwar wahrgenommen; er bleibt aber als Ausnahmesituation der ethischen Reflexion weithin entzogen.

3. Ein ebenso grundlegendes Problem dieser Ethik liegt in ihrem Anspruch allgemeiner Gültigkeit. Denn die Forderung nach Überführung von Revolution und Gewaltanwendung in vernünftige Reformen bzw. gewaltfreie Aktionen gilt als ethisches Postulat immer und überall.

Darin zeigt sich wieder der prinzipielle Ansatz dieser Ethik: Es können wohl unterschiedliche Situationen ("Sprachen") der Gewalt wahrgenommen werden; aber das, was ethisch dazu zu sagen ist, ruht immer auf der Basis der neuzeitlichen Prinzipien, die christlichen Werten kommensurabel sind, und insofern ruht es auch immer auf der Situation des neuzeitlichen Rechtsstaats als einer konkreten Ausprägung solcher Prinzipien. Diese Situation des Rechtsstaats bildet deshalb den allgemeinen Hintergrund der ethischen Überlegungen Rendtorffs zu Gewaltanwendung und Gewaltfreiheit.

Bei solcher Verallgemeinerung könnte aber die Gefahr der Ideologisierung entstehen.⁴⁵⁾ Denn in ökumenischer Sicht erleben wir die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, hochindustrialisierte komplexe Gesellschaften in der Tradition demokratischer Rechtsstaatlichkeit neben fast noch "traditionalen" Gesellschaften (im Sinne Habermas⁴⁶⁾), woraus auch in ethischer Hinsicht eine situations-spezifische Reflexion folgen muß.

Es bleibt das Widersprüchliche in diesem ethischen Konzept, daß einerseits die Zeit- und Situationsbedingtheit der Ethik, ihr historischer Charakter hervorgehoben wird⁴⁷⁾, daß aber andererseits jegliche konkrete (situationsbedingte) Herausforderung der ethischen Reflexion zurückgeführt wird auf eine (situationsunabhängige) prinzipielle Problematik.

5. Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft: Bericht der Sektion II

Nachdem im Vorangehenden die Positionen einzelner Theologen dargestellt wurden, die im weiteren Umfeld der Genfer Konferenz von 1966 angesiedelt werden können, geht es nun um die Aussagen dieser Konferenz selbst.

In der Berichterstattung und Kommentierung der Genfer Konferenz taucht immer wieder der Gegensatz von Technologen und Revolutionären¹⁾ auf. So findet Charles C. West diesen Gegensatz in der "Konfrontation zweier Humanismen"²⁾. Die Vertreter eines 'technologischen' Humanismus stammen aus der Ersten Welt, die eines 'revolutionären' Humanismus aus der Dritten Welt.

Der erste Humanismus sieht seine Aufgabe "in der Erprobung der Natur zur Veränderung des menschlichen Lebens"³⁾; der zweite geht aus von dem Konflikt zwischen Mensch und Mensch.⁴⁾ "Der Technologe setzt die Rationalität des denkenden Subjekts und die Objektivität wissenschaftlichen Denkens voraus, der Revolutionär dagegen rechnet bei beiden

mit ihrer ideologischen Bedingtheit." ⁵⁾ "Theologische Technokraten und theologische Guerillas" ⁶⁾ spiegeln diese Auseinandersetzung auf theologischer Ebene wider. ⁷⁾ In Genf aber scheint diese Auseinandersetzung noch im Gleichgewicht zu bleiben; technisch-wissenschaftliche Revolution und politisch-soziale Revolution (die beiden großen Bedeutungsbereiche des Revolutionsbegriffs ⁸⁾) können gewissermaßen als einander ergänzend angesehen werden.

Zwei Jahre später in Uppsala fragt S.L. Parmar: "Waren wir zu naiv, als wir die technische Revolution in den entwickelten Ländern und die sozio-politische Revolution in den Entwicklungsländern als natürliche gegenseitige Ergänzung betrachteten? 1966 hatten wir in Genf gesagt, daß die technische Revolution in den Industrieländern eine Revolution der Möglichkeiten und die sozio-politische Revolution in der "Dritten Welt" eine Revolution der Bestrebungen ist und daß deshalb die Möglichkeiten der einen den Notwendigkeiten der anderen entspricht; daß wir also die Wirtschaftsfragen nicht mehr auf der Grundlage des Mangels auf der einen Seite, sondern des möglichen Überflusses auf der anderen Seite angehen müssen. Vielleicht hat eine so einfache Korrelation zwischen den Revolutionen unserer Zeit einen verfrühten Optimismus gefördert. Tatsache ist, daß wir nicht die notwendigen politischen und wirtschaftlichen Strukturen haben, um die Möglichkeiten und Erfordernisse zusammenzubringen." ⁹⁾

Dieses skeptische Fazit macht deutlich, daß die umfassende Darstellung von 'Revolution' im weitesten Sinne die darin sich auftuende globale Konfliktlage erst recht mit aufdeckte und keineswegs gleich auf Lösungsmöglichkeiten verweisen konnte.

Die größeren Schwierigkeiten liegen nun aber in der ökumenischen Rezeption des politisch-sozialen Revolutionsverständnisses. Das zeigt in besonderer Weise der Bericht der Sektion II der Genfer Konferenz, die sich mit diesem Thema beschäftigte. ¹⁰⁾ In diesem Bericht geht es um die Rolle des Staates, und zwar angesichts revolutionären Umbruchs in alten und neuen Gesellschaften.

Auf der Grundlage des Verständnisses einer rechtlich legitimierten und limitierten Macht (und Gewalt) des Staates, wie es vom Demokratisierungsinteresse der 'verantwortlichen

Gesellschaft' herrührt, heben sich dann die jüngeren Anfragen nach revolutionärer christlicher Verantwortung ab, deren Beantwortung zum Teil an die revolutionäre Theologie, zum Teil an die Sozialethik Wendlands erinnert.

5.1 Macht und Recht

Das Phänomen der Macht, wie es im Sektionsbericht auftaucht, wird zur Definition des Staates benötigt. Daß Macht in einem allgemeineren Sinne lebenswichtig ist "für jeden Menschen oder jede Gesellschaft"¹¹⁾, wird zwar angedeutet, kann aber aufgrund des Sektionsthemas nicht ausgeführt werden.

Macht ist zunächst die tatsächlich permanent geübte, gewollte und legitimierte Macht des Staates. Macht - verstanden als Durchsetzungsfähigkeit¹²⁾ - wird also in positiven Zusammenhang mit dem geltenden Recht gebracht, ja ein Staat muß sich demzufolge gewissermaßen idealtypisch in den Koordinaten von Macht und Recht definieren.¹³⁾ Damit ist bereits gesagt, daß die Machtposition des Staates nicht ohne Einschränkung sanktioniert werden kann. Vielmehr steht der Faktor 'Recht' für Durchschaubarkeit, Einschränkung und Kontrolle der Macht. Die Kontrolle der Staatsmacht kann sich nur durch gesellschaftliche Institutionen vollziehen.¹⁴⁾ Wird diese Kontrolle unmöglich gemacht, so vergrößert sich die Macht des Staates und damit "die Kluft zwischen der führenden Elite und der großen Masse des Volkes, das lediglich die Anordnungen der Verwaltung ausführt."¹⁵⁾ Die betonte Bindung der Macht an das Recht verweist darauf, daß bei diesem Verständnis des Staates das Konzept der 'verantwortlichen Gesellschaft' zugrunde liegt.¹⁶⁾ Im Sektionsbericht wird deutlich, wie gerade durch einen kritischen Rechtsgebrauch dieser Konzept Geltung auch über westliche Demokratien hinaus für andere Staats- und Gesellschaftsformen verschafft werden soll. Dabei erhält nun auch christliche Ethik ihren Ort, und zwar als kritische Instanz, ähnlich wie die Rechtswissenschaft als Kritiker gegenüber dem Recht fungiert, das vom Staat im Sinne eines Werkzeugs gebraucht wird.¹⁷⁾

Simon nennt die Konstruktion einer Ethik in Auseinandersetzung mit dem geltenden Recht eine "pragmatische Methode", "bei der man von den vorfindlichen Aufgaben der Gegenwart ausgeht, die Empfehlungen der Wissenschaft beachtet und die theologische Ethik" bei der Wahl der dem christlichen Glauben gemäße^{sten} Möglichkeit einschaltet.¹⁰⁾ Diese Methode verfährt induktiv; sie sucht durch den Einsatzpunkt "bei den faktisch vorfindlichen Gegebenheiten und Aufgaben, so wie wir sie nach Vernunft und Erfahrung erkennen"¹¹⁾, die generelle Offenheit und Veränderungsbedürftigkeit im Bereich des Rechts zu sichern. Nun muß aber gerade in bezug auf die mögliche bzw. nötige gesellschaftliche Veränderung eine Differenzierung im Bereich des Rechts angewandt werden, die gemäß einer Steigerung der Rechtsverbindlichkeit formuliert wird: Ausgehend vom positiven Recht, das sich in der je nach Raum und Zeit unterschiedlichen Gesetzgebung eines Staates als eine unterste Stufe geltenden Rechts präsentiert, ergibt sich ein weiterer Bereich, der auf der Stufe des Verfassungsrechts angesiedelt ist, ein "Kulturrecht", das also auch eine gewisse, aber mindere Situations- und Zeitspezifität aufweist als das positive Recht, und das aufgrund seiner Anlehnung an die Menschenrechte einen höheren Geltungsanspruch gewinnt. Seine mittlere Position zwischen positivem Recht und Naturrecht verschafft ihm im ökumenischen Bereich die Bezeichnung 'mittlere Axiome'. Die dritte Stufe schließlich bildet dann das Naturrecht, das Geltung fordert für absolute Werte wie Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Friede.²⁰⁾

Obwohl es erwähnt wird, bleibt die inhaltliche Bestimmung des Naturrechts vage. Simon bemerkt diese Unbestimmtheit²¹⁾ und möchte via negationis die Naturrechtsfrage der ökumenischen Ethik nahebringen, wenn er fragt, "ob es nicht zumindest ein an der Würde des Mitmenschen orientiertes Natur-Unrecht gibt, d.h. schlechthin ausgeschlossene Möglichkeiten menschlichen Handelns"²²⁾.

Diese Methode indes scheint durchaus gebräuchlich in ökumenischer Sozialethik; selbst im Bericht der Sektion II lassen sich dafür Belege finden: So lautet eine Werteskala, die sich in etwa aus den oben genannten Rechtsbereichen

ergibt: "Menschenrechte, Verfassung und Gesetzgebung. Wir glauben, daß zur Verteidigung der Verfassung Gesetze übertreten werden können und daß die Verfassung zur Verteidigung der Menschenrechte übertreten werden kann."²³⁾ Ein Beispiel für die Anwendung dieser Werteskala ist die Legitimierung revolutionärer Veränderung.²⁴⁾

5.2 Revolution und Gewalt in christlicher Verantwortung

Das Problem revolutionärer Veränderung steht im Duktus des ökumenischen Berichts an der Nahtstelle zwischen Macht und Gewalt. Wurde Macht zunächst als legitimer Ausdruck staatlicher Durchsetzungsfähigkeit verstanden, so kommt Gewalt - als ethische Kategorie (Gewaltanwendung) diskutiert²⁵⁾ - vorwiegend in der Bedeutung eines Widerstands gegen staatliche Machtausübung, die sich gewaltsam manifestieren kann, in den Blick.

Wie aber Macht des Rechts bedarf, um legitim im Staat und für den Staat zu wirken, so bedarf oppositionelle Gewaltanwendung ebenso des legitimierenden Rechts, das heißt eines Rechts zur Revolution²⁶⁾. In unserem Zusammenhang meint das, daß der oben aufgezeigte kritisch differenzierende Rechtsgebrauch durchgehend das Kriterium 'von Macht bis Gewalt' abgibt. Das heißt aber gleichzeitig auch, daß hier auf der Grundlage der Unterscheidung von Gewalt und Gegen Gewalt - die sich ja immer auf das Problem von Legitimität und Illegitimität bezieht - formuliert wird.

Kann das Recht zur Revolution nicht geleugnet werden, wenn die Werteskala gelten soll, so steht doch unter dem ethischen Aspekt auch das "Recht der Revolution" zur Debatte, womit das Recht gemeint ist, "das von der Revolution selbst geschaffen worden ist"²⁷⁾, und womit auch die ethisch-rechtliche Situation im Verlauf der Revolution gemeint ist. Hier behalten Theologie und Rechtswissenschaft ihre kritische Funktion gegenüber dem neu sich etablierenden Revolutionsrecht.

Über das, was in Sektion II gesagt wird, hinausgehend ist an anderer Stelle des Genfer Berichts die Aufgabe des

Christen in der Revolution aufgezeigt, die darin besteht, der 'relativen geschichtlichen Gerechtigkeit' zur Geltung zu verhelfen.²⁸⁾ Aber nicht nur die Relativität der Revolutionen ist eine Erkenntnis, die die christliche Theologie bereitstellt; sie kann andererseits auch prophetisch-ideologisch wirken: "Die christliche Theologie ist nur insofern prophetisch, als sie in reiflicher Überlegung zu klären wagt, wie Gott an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit am Werk ist, und so der Kirche zeigt, wo und wann sie an Seinem Werk teilzunehmen hat."²⁹⁾ Dies Miteinander von ideologie-kritischen und prophetisch-ideologischen Aussagen zum Problem von Theologie und Revolution kennzeichnet die Spannung innerhalb des Genfer Berichts. Gelöst wird diese Spannung zugunsten der ideologie-kritischen "Korrektur durch Gott"³⁰⁾, die dem situations-verhafteten, an 'erfolgreiche Anwendung',³¹⁾ gebundenen Ideologieprozeß überlegen ist.

Diese Spannung war auch in der revolutionären Theologie bemerkt worden. Durch die Betonung des ideologiekritischen Moments aber weisen die ökumenischen Aussagen eine besondere Nähe zum Selbstverständnis der Politischen Theologie als der vor allem ideologiekritischen Theologie auf. Allen diesen Theologien gemeinsam war ja die grundlegende Bedeutung, die sie der Eschatologie beimessen. Es bestehen aber Unterschiede, was die "unmittelbare Umsetzung der Eschatologie in politische Handlungsorientierung"³²⁾ angeht. Der Unterschied zwischen einer spezifischen Theologie der Revolution aber und der Politischen Theologie besteht gerade darin, daß der ersten die ideologiebildende 'unmittelbare Umsetzung' in bestimmten Situationen als unausweichlich gilt, während die zweite darin "die Gefahr der baren Ideologisierung der Politik und des Verfalls der Eschatologie"³³⁾ sieht und folglich eine permanent ideologiekritische Haltung einnimmt. Die ökumenischen Äußerungen, von denen wir hier ausgingen, sind im Sinne der allgemeineren Politischen Theologie formuliert. Das gilt jedoch nicht für den gesamten Bericht.

Im Zusammenhang mit dem Revolutionsproblem wird nun auch die Frage nach der Gewaltanwendung gestellt. Über sie hat der Revolutionär als Christ permanent seine ethische Entscheidung zu fällen. Dabei ist die Gewaltanwendung im Zuge revolutionärer Veränderung nur ein besonders zugespitzter Fall der Wahrnehmung von politischer Verantwortung, wie sie von Kirche und individuellem Christen gefordert wird, und sie hat in besonderer Weise Anteil an der Zweideutigkeit ethischer Entscheidungen.³⁴⁾

Während in diesem Sektionsbericht mehr theoretische Aussagen über revolutionäre Gewaltanwendung gemacht werden, ergibt sich im Bericht der Sektion III eine Art 'Anwendung' in bezug auf die wirtschaftliche Konfliktsituation zwischen Erster und Dritter Welt, bzw. innerhalb der Dritten Welt selbst.³⁵⁾

Hier wird eine "revolutionäre Stimmung" (S. 194) in vielen Entwicklungsländern konstatiert, deren Ursache in der Entdeckung fortdauernder Abhängigkeit von den entwickelten Nationen gesehen wird, selbst dort, wo eine politische Unabhängigkeit besteht. Christen sollen sich in dieser Situation am Prozeß der "Umgestaltung der Machtstrukturen" (S. 196) beteiligen, wenn er sich auf eine gerechtere Ordnung zubewegt. Dabei kann "die Anwendung revolutionärer Methoden durch die Christen - worunter der gewaltsame Sturz einer bestehenden politischen Ordnung verstanden wird - nicht a priori ausgeschlossen werden." (S. 196) Gewalt wird nicht voraussetzungslos ('an sich') betrachtet als etwas, was 'unter allen Umständen' vermieden werden muß, sondern sie wird im Bereich der Strategie angesiedelt. So heißt es: "... die Christen sollten sich über die Zeit nach der Revolution Gedanken machen,... Nicht die Gewaltanwendung selbst, sondern nur, was nach ihr kommen wird, trägt einen besonderen Wert in sich." (S. 196) An dieser Stelle spricht sich ein revolutionär zu nennendes Ethos aus, das die mögliche (gerechtere) Zukunft zur entscheidenden Instanz gegenüber der gegenwärtigen Wirklichkeit macht und das die Kosten der Veränderung mit einkalkuliert.

Besondere Beachtung verdient nun der Paragraph 84 in Sektion II, den Simon "ein kasuistisch nicht zu unterschreibendes Wagnis"³⁶⁾ nennt:

"Aber Gewalt ist eine sehr starke Wirklichkeit unserer Welt. Sowohl in der Form der offenen Gewaltanwendung zur Unterdrückung als auch der unsichtbaren Gewalt (violencia blanca), die auf Menschen ausgeübt wird, die zu Millionen Opfer der Unterdrückung und ungerechter Gesellschaftssysteme waren oder noch immer

sind. Darum erhebt sich heute oftmals die Frage, ob die Gewalt, durch die in einer geplanten Revolution Blut vergossen wird, nicht ein geringeres Übel sein könnte als die Gewalt, durch die zwar kein Blut vergossen wird, die aber die gesamte Bevölkerung zu ewiger Verzweiflung verdammt. Tatsächlich haben sich Christen an revolutionären Prozessen beteiligt, welche Gewalt und Mißachtung des Rechts nach sich zogen, und diese Christen warten mit einem unruhigen Gewissen auf das Verständnis und die Führung der Kirche. Andere Christen widersetzen sich mit einem unruhigen Gewissen derartigen Aktionen. Andere wiederum geben sich so lange zufrieden, wie 'Recht und Ordnung' gewahrt sind."³⁷⁾

Zweierlei ist in diesem Abschnitt neu im Bereich ökumenischen Denkens zur Gewaltfrage: zum einen die Erweiterung des Verständnisses von Gewalt, zum anderen die ethische Abwägung zweier verschieden großer Übel, mit Marcuses Begriff: ein historischer Kalkül.³⁸⁾ Gewalt wird hier als offene und als unsichtbare Unterdrückung beschrieben, welche letztere "auf Menschen ausgeübt wird, die zu Millionen Opfer der Unterdrückung und ungerechter Gesellschaftssysteme waren oder noch immer sind"³⁹⁾. Das heißt, daß hier bereits eine in den gesellschaftlichen Strukturen verankerte Gewalt gesehen wird, eine Gewalt, deren Subjekt nicht eindeutig faßbar ist und die instrumental ausschließlich als Mittel zu beschreiben unzureichend wäre.⁴⁰⁾ Gegen diese ungerechte, im Gesellschaftssystem verankerte Gewalt erhebt sich revolutionäre Gewalt als eine von der ersten abgeleitete Gegengewalt, die ihre Legitimation aus der Illegitimität der ersten Gewalt empfängt und damit auch eine ethische Qualität.

Unterscheidet man mit Hilfe des Modells von Gewalt und Gegengewalt im Bereich der Qualität, so bezieht sich die angedeutete Kalkulation der Opfer der Gewalt auf die Quantität.⁴¹⁾ Eine Rechtfertigung der revolutionären Gewalt kann hier also erst post revolutionem gegeben werden. Auf eine Ethik der Gewalt bezogen fungieren die beiden genannten Aspekte als Kriterien für eine ethisch verantwortbare Gewaltanwendung: Das Kriterium der Gegengewalt erfordert einen Nachweis einer ersten Gewalt als offener Unterdrückung oder struktureller Gewalt; das Kriterium der Gewaltkalkulation erfordert eine Analyse nicht nur der ersten Gewalt

und der dazugehörigen gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern auch Planung, Vorausberechnung und ständige Überprüfung der revolutionären Gewaltanwendung mit dem Ziel, daß sie ihren Zweck erreiche, aber keine Eigengesetzlichkeit entwickle.

Von besonderer Bedeutung, gerade auch im Hinblick auf das Gewaltproblem, ist die in diesem Bericht getroffene Unterscheidung in die Verantwortungsbereiche von Kirche und individuellem Christen. Nun ist die Unterscheidung nicht dergestalt, daß die Institution Kirche als ethische Instanz fragwürdig wäre im Unterschied zum einzelnen Christen - es wird der Kirche im Gegenteil Beteiligung am politischen Leben und der politischen Meinungsbildung abverlangt⁴²⁾ - allerdings wird in bezug auf eine 'direkte Beteiligung am politischen Leben' die Unterscheidung getroffen "zwischen der Kirche als Kirche und dem Christen"⁴³⁾, von dem - nun im Unterschied zur Kirche - diese Art der Beteiligung geradezu verlangt wird.⁴⁴⁾

Zweierlei ist hierzu zu bemerken: Zum einen ist in diesem Bericht nicht eine 'absolute Unterscheidung'⁴⁵⁾ zwischen dem Einzelnen und der Kirche in bezug auf ihre Beteiligung am politischen Leben intendiert. Vielmehr arbeiten einzelne Christen wie die Kirche aus derselben Motivation ("Gehorsam des Christen gegenüber dem Ruf, die Herrschaft Christi in der Welt zu bezeugen") auf dasselbe Ziel hin ('Wohl der Mitmenschen', Verteidigung der 'Grundrechte und Würde des Menschen').⁴⁶⁾ An anderer Stelle des Genfer Berichts⁴⁷⁾ wird in eben diesem Sinne die "Kirche als Institution" in ihrer Verantwortung als Sprecher "zugunsten der Unterdrückten" angeredet; sie kann solche Verantwortung ebenso verfehlen wie Einzelne und Gruppen.

Die Unterscheidung zwischen Kirche und dem Einzelnen zielt hier vor allem darauf ab, daß die Kirche nicht in einem parteipolitischen Sinne agieren sollte. Ihr prophetisches Wort zur Erinnerung an die Zielsetzungen, die sie für die Gesellschaft formuliert, ist dadurch nicht eingeschränkt, ebensowenig ihr (indirektes) Handeln.⁴⁸⁾

Zum anderen darf aber nicht übersehen werden, daß doch eine Differenzierungslinie zwischen dem Einzelnen und der Kirche im Bereich des Handelns gezogen wird: auf dem Weg "von indirektem Handeln zur direkten Beteiligung am politischen Leben"⁴⁹⁾. So ist zu fragen, ob nicht schon hier eine Schwierigkeit deutlich angelegt ist, die sich später - und gerade bei den Gegnern eines ökumenisch-kirchlichen Handlungsversuchs (des Antirassismusprogramms)⁵⁰⁾ - vergrößert. Es ist das Dilemma, daß die Kirche eine ethische Grundhaltung vermittelt, die ihre Mitglieder zur verantwortungsbewußten Teilnahme am öffentlichen Leben der Gesellschaft motiviert, während sie sich selbst von direkter Teilnahme zurückhält. Das bedeutet, daß die Verantwortlichkeit des 'einzelnen Christen'⁵¹⁾ überanstrengt werden kann. Ein spezieller Fall der Überanstrengung des einzelnen verantwortlichen Subjekts ist die hier erarbeitete Lösung des Problems der Gewaltanwendung.

Die mögliche Beteiligung des Christen am revolutionären Handeln wird nicht nur anerkannt, sondern sie ist u.U. als eine Nötigung anzusehen.⁵²⁾ Bestimmend bleibt für diesen Fall die Bedingung der ultima ratio, die die erfolglose Ausschöpfung gewaltloser Möglichkeiten voraussetzt.⁵³⁾

Die Verbindung der Bedingung 'Einzelner' mit der Bedingung 'ultima ratio' aber führt beim Gewaltproblem zu einer Beanspruchung des Gewissens des einzelnen Christen, wobei die Entscheidung des Einzelnen verantwortlich gemacht wird für etwas (Gewaltanwendung), was weder eindeutig im Einzelnen seinen Ursprung hat, noch durch ihn steuerbar oder beendbar wäre.

Der Widerspruch ergibt sich schon daraus, daß das Problem der Gewaltanwendung individuell im Rahmen einer gesellschaftsbezogenen Ethik verhandelt wird. Die Probleme gesellschaftlicher Veränderung (im Blick auf eine revolutionäre Situation) werden auf der ethischen Ebene ganz dem Individuum angelastet und sollen auf diese Weise - doch wohl mit Auswirkung aufs gesellschaftliche Ganze - gelöst werden.

5.3 Zusammenfassung

Das leitende Interesse des Berichts der Sektion II ist die Aufstellung ethischer Leitlinien für das politische Handeln von Kirche und Christen in einer bestimmten, bzw. jeweils neu zu bestimmenden Situation; zweitrangig ist demgegenüber ein definitorisches Interesse an den Phänomenen Macht, Recht, Staat, Gewalt, Revolution. Die Methode der Sozialethik, die hier angewandt wird und die damit zur Anwendung empfohlen wird, beruht auf der Analyse der Situation, in der eine ethisch verantwortliche Entscheidung zu treffen ist. Die Reflexion der Situation aber muß eine möglichst vieldimensionale sein, die ebenso empirische Sozialwissenschaften wie gegenwärtig geltende oder in Rechnung zu stellende christliche Wertvorstellungen einschließt. Situationsethik in diesem Sinn bezieht sich also immer auf die Gesamtsituation, zu der die empirische Analyse wie die Normenanalyse gehören.⁵⁴⁾

Daneben stehen Äußerungen, die den Begriff der Situation enger fassen, so daß die theologisch-ethische Normvorstellung dazu als Prinzip in Gegensatz treten kann.⁵⁵⁾ Der Möglichkeit einer reinen Prinzipienethik wird also Rechnung getragen, doch zugleich auch nach einer möglichen Verbindung beider Ansätze gesucht. Dieses Bemühen findet später seinen Ausdruck in der Sagorsker Konsultation⁵⁶⁾, wo eine Methode dialektischer Korrelation angeregt wird.

Die aktuelle Anwendung, die dieses Verständnis von Sozialethik in dem Bericht erfährt, liegt in der Einbeziehung der Probleme von Revolution und Gewalt in die Reflexion von 'Wesen und Auftrag des Staates'. Solche Einbeziehung leitet sich her aus der gegenwärtigen ökumenischen Situation, die - vorab im Bereich der Dritten Welt - das Revolutionsthema aufdrängt, wo immer von staatlicher Macht und Ordnung gesprochen wird.

Das Revolutionsthema wird als eine Herausforderung bisherigen ökumenischen Sozialdenkens begriffen und auch schon angeeignet in dem Sinne, daß die Partizipation der Kirche (zumindest ihre Parteilichkeit) an den sozialen Veränderungen

problematisiert wird. Angedeutet wird in diesem Bericht das Problem der Verantwortung des Einzelnen und der Kirche in politics und damit verknüpft die Frage nach unterschiedlichen Kriterien des kirchlichen Handelns und des Handelns des einzelnen Christen.

Insgesamt nimmt der Genfer Bericht eine abwägende mittlere Position im Gefälle der theologischen Positionen ein. Er kann noch kein Fazit der Revolutionsdiskussion bieten, stellen doch die einzelnen Sektionsberichte eher Sammlungen der unterschiedlichen Stellungnahmen dar, als daß sie selbst eindeutige Stellungnahmen abgeben. Dennoch bleibt festzuhalten, daß das Thema Revolution und revolutionäre Gewaltanwendung als legitim anerkannt werden und daß in einzelnen Passagen Revolution und revolutionäre Gewaltanwendung als mögliches Handeln von Christen verstanden werden.

6. Tendenzen der Ökumenischen Theoriebildung

Unser Ausgangspunkt war die Beobachtung, daß das sozial-ethische Interesse in der ökumenischen Bewegung sich auf das Problem der gesellschaftlichen Veränderung richtet, das in Revolution und revolutionärer Gewaltanwendung zum Ausdruck kommt. Dies Interesse fand seinen ersten Ausdruck in der Genfer Weltkirchenkonferenz.

"The uniqueness of the Conference is that it has been the most serious attempt on the part of the World Council of Churches to understand the revolutionary realities which shape the modern world, undertaken with the help of Christians intellectually and emotionally involved in them." 1)

Nun ist bei der Darstellung verschiedener Positionen, die gewissermaßen den Hintergrund abgeben für die Genfer Debatte, bereits die Uneinheitlichkeit der ethischen Ansätze und der jeweiligen Auseinandersetzung mit Revolution und Gewalt deutlich geworden.

Es soll nun versucht werden, die im engeren Sinn ökumenische Position zumindest annähernd von diesem Hintergrund abzuheben. Anhand folgender Fragen sollen die Konstitutiva der

ökumenischen Position dargestellt werden: Welches ist die gesellschaftliche Zielvorstellung, und in welcher Weise soll die Gesellschaft daraufhin verändert werden? Wie ist das Verständnis von Revolution und Gewalt? Welche theologischen Fragen entstehen bei der Auseinandersetzung um die Revolutionsproblematik?

6.1 Eine Typologie der Verfahren gesellschaftlicher Veränderung

Eine wichtige gemeinsame Grundlage und gewissermaßen ökumenischer Konsens ist die Voraussetzung und Anerkennung der Veränderbarkeit der Gesellschaft. Für alle hier dargestellten Positionen gilt, daß sie die grundsätzliche Möglichkeit, bzw. Notwendigkeit der Veränderung der Gesellschaft nicht bezweifeln.

Diese Voraussetzung aber qualifiziert die Positionen als neuzeitliche insofern, als dem neuzeitlich-aufklärerischen Bewußtsein die Gesellschaft und ihre Institutionen nicht mehr unveränderbar schicksalhaft, sondern grundsätzlich kritisierbar erscheinen. Daß Gesellschaft machbar, also auch veränderbar sei, ist das neuzeitliche Erbe der hier untersuchten ökumenischen Sozialethik.²⁾ Unterschiedlich sind nun aber die Begründungen der Veränderbarkeit und daraus resultierend die Art und das Ziel der Veränderung.

6.1.1 Das Gefälle von 'Revolution' bis 'Reform'

6.1.1.1 Theologie der Revolution

Am marxistischen Veränderungsdenken orientieren sich die lateinamerikanischen Theologen, wenn sie die revolutionäre Veränderung als einzigen Ausweg aus ihrer Abhängigkeitssituation ansehen. Die Analyse der Gesellschaft wird mit Hilfe marxistischer Kategorien durchgeführt, die vor allem die Bedeutung ökonomischer Dependenz hervorheben, die auf jahrhundertealter Ausbeutung und Kolonisierung beruht.

Die Analyse läßt nun aus mehreren Gründen keinen anderen Schluß zu als den des Verfahrens der revolutionären Veränderung. Es sind dies zum einen Gründe, die in der Erkenntnis der objektiv meßbaren Vergrößerung der Kluft zwischen dem Lebensnotwendigen und dem faktisch Vorhandenen zusammengefaßt werden können; zum anderen aber ist der Prozeß der Entstehung dieser Erkenntnis selbst (die Verbreiterung des Bewußtseinsstandes über den Mangel und über seine mögliche Abschaffung) ein entscheidender Grund, weil er die Analyse in Korrelation mit dem Zeitmoment bringt (die Unerträglichkeit des Status quo ist wesentlich abhängig von seiner Dauer) und sie auf diese Weise aktualisiert: Das revolutionäre Bewußtsein drängt zum Veränderungsverfahren.

6.1.1.2 Shaul

Ebenso verspürt man die Nähe zum marxistischen Veränderungsmodell bei R. Shaul, der mit seiner Option für die Revolution, und zwar nicht in Gestalt einer Totalumwälzung, sondern als permanente Revolution, die Veränderung der gesellschaftlichen Strukturen in Beziehung setzt zur Veränderung des menschlichen Bewußtseins: In der Revolution fällt beides zusammen. Shaul würde die Dialektik des revolutionären Geschehens in den Begriff der koinonia fassen. Denn koinonia ist ja die Gemeinschaft derer, die ein 'neues Bewußtsein' haben, als die neuen Revolutionäre sich verstehen und die die Gesellschaft verändern, indem sie die 'neue Gesellschaft' antizipieren. Eindimensionalität und falsches Bewußtsein werden durchbrochen und überwunden in der revolutionären Aktion der Gesellschaftsveränderung.³⁾ Die Veränderung ist radikal; das Neue, auf das sie aus ist, verlangt Revolution als eine möglichst tiefgreifende und 'schnelle' Veränderung. Eine mögliche Diskrepanz zwischen den (revolutionären) Mitteln und dem Ziel der neuen Gesellschaft wird in Kauf genommen, wenn es darum geht, Neues herbeizuführen.

6.1.1.3 Wendland

In anderer Weise versteht Wendland die Veränderbarkeit der Gesellschaft: Für ihn ist die gegenwärtige gesellschaftliche Situation nicht denkbar ohne eine Revolutionsgeschichte. Aber diese Geschichte fortsetzen meint für ihn gerade nicht: einem Konzept absoluter Revolution (und das heißt ja: einem Absolutheitsanspruch der Revolution) huldigen. Vielmehr sucht er die absoluten Ziele der Revolution - also auch die neue Gesellschaft bzw. den neuen Menschen - zu relativieren. Die relative oder realistische Utopie liefert die Zielperspektive, auf die hin sich die Gesellschaft zu bewegen hat. Die Verfahrensweise der sozialen Veränderung kann folglich nicht Revolution heißen, sondern 'radikaler Reformismus'. Wendland sucht - verfahrenstypologisch gesprochen - Reform und Revolution zu verbinden. Denn radikal bleibt solches Vorgehen aufgrund der Uneinlösbarkeit der Utopie; reformerisch vorzugehen dagegen gebietet ein 'Realansatz', der die gegenwärtige Situation nicht überspringen kann.

6.1.1.4 Rendtorff

Bei Rendtorff schließlich wird die Veränderungsfähigkeit der modernen Gesellschaft inhaltlich von vornherein auf das Verfahren Reformismus festgelegt. Und zwar rührt das her von seinem Verständnis dieser Gesellschaft, deren Prinzipien die neuzeitliche Vernunft ja gerade als der gegenwärtigen Situation jeweils real vermittelbare humane Ziele formulieren kann. Aber nicht das Ziel, die Formulierung einer humanen Gesellschaft, ist primär von Bedeutung, sondern das aufgeklärte Bewußtsein befaßt sich vor allem mit den Wegen, die zum Ziel führen, mit dem Mittel, dem Verfahren, mit den ethischen Problemen.

Die Veränderung ist deshalb möglich, weil das, was die

neuzeitliche Gesellschaft als Ziel haben kann und worauf die Veränderung aus ist, bereits in den "politischen, gesellschaftlichen, wissenschaftlichen und religiösen Institutionen kritisch inhärent" ist⁴⁾, nämlich die Prinzipien von Freiheit, Humanität und Gerechtigkeit. Das heißt, daß der Träger des aufgeklärten kritischen Bewußtseins permanent genötigt ist, diese Prinzipien zu verwirklichen. Da aber das Ziel der Gesellschaft in der vollen Verwirklichung dieser Prinzipien liegt und aufgrund ihrer gegenwärtigen Wirksamkeit nicht strittig ist, muß sich alles Augenmerk auf das Verfahren der Veränderung richten, das eine Bedingung zu erfüllen hat: Die Mittel dürfen den Zielen nicht widersprechen. Sind aber die Ziele der Gesellschaft nur quantitativ etwas anderes, als was gegenwärtig in ihren Prinzipien schon aufweisbar ist, so ist der Gleichklang von Ziel und Mittel vorab theoretisch gesichert. Die Ziele können nicht verfehlt werden. Damit ist der Weg für einen Reformismus vorgezeichnet, der Anhalt hat an der Reflexion der Mittel: Es geht um Verbesserungen, nicht ums Neue.

6.1.2 Ökumenisches Fazit?

Es wird angesichts dieser Positionen ein Gefälle sichtbar, das sowohl auf die gesellschaftlichen Zielvorstellungen als auch auf die Verfahrensweise der Veränderung sich bezieht.

Das Ziel der neuen Gesellschaftsordnung (in der latein-amerikanischen und Shaullschen Theologie der Revolution) geht zusammen mit der Verfahrensweise der Revolution; erst der Bruch mit dem Bestehenden garantiert den Neuanfang: Hier bestimmt das Ziel die Mittel, es zu erreichen. Und der ethische Konflikt, der hier entsteht, liegt gerade in der möglichen Diskrepanz zwischen Ziel und Mittel, während sich im Reformismus (Rendtorffs) die Verfahrensdiskussion

allein in der Sphäre der Mittel abspielt. Auch Wendland versucht, Ziele und Mittel in Einklang zu halten, zumindest wird hier die ethische Aufgabe im Ausgleich zwischen den gesellschaftlichen Zielen und den Mitteln der Veränderung gesehen; die Aufgabe besteht gewissermaßen in der Relativierung.

Wie nehmen nun diese Konzeptionen auf das im engeren Sinne ökumenische Konzept Einfluß, das sie doch auch wieder teilweise repräsentieren? Im Bericht der Sektion II erscheint denn auch die schon genannte allgemeinste Übereinstimmung zwischen den Positionen, die Veränderungsfähigkeit, bzw. -notwendigkeit der Gesellschaft. Aber schon die nähere Bestimmung der Veränderung muß gerade aus ökumenischer Perspektive Schwierigkeiten bereiten, da sich hier der Blick auf verschiedene Gesellschaftsformen und -systeme richten muß. Während Shaul zum großen Teil im Hinblick auf nordamerikanische Verhältnisse schreibt, aber doch sein revolutionäres Pathos und die Dringlichkeit der Revolution der Analyse Lateinamerikas und dem dortigen Verständnis von Theologie der Revolution verdankt, formuliert Wendland sein Konzept im Kontext der europäischen Situation, und zwar mit ökumenisch-weitem Anspruch aufgrund der Tradition, die der Leitbegriff der 'verantwortlichen Gesellschaft' hat. Und Rendtorff schließlich bleibt ganz eingebunden in sein Verständnis vom demokratischen Rechtsstaat.

Sektion II dagegen übernimmt etwas von allen genannten Positionen, wenn sie in ihrem Bericht den Ausgangspunkt zunächst bei der europäisch geläufigen Form der Definition des Staates in den Koordinaten von Macht und Recht nimmt; dann die Ausweitung von den entwickelten Ländern zu den jungen Nationalstaaten der Entwicklungsländer nimmt und dann darüber hinaus Revolution und revolutionäre Gewalt als Ausnahmesituationen zur Veränderung ungerechter Strukturen nennt.

Damit ist ein Schritt über die Zielvorstellung der 'verantwortlichen Gesellschaft' hinaus getan, was aber nicht meint, daß ein anderes Ziel an ihre Stelle getreten sei. Vielmehr wird die Erreichung dieses Zieles mit u.U. auch revolutionären Mitteln für möglich erachtet. So wird die revolutionäre Veränderung der Gesellschaft da legitimiert, wo dem Ziel der 'verantwortlichen Gesellschaft' legal nicht mehr zu überwindende Hindernisse im Weg stehen.

Das bedeutet gleichzeitig, daß einer Revolution mit dem Ziel einer absolut neuen Gesellschaft eine Absage erteilt wird, ebenso einer rein reformistischen Veränderung. In der Botschaft der Konferenz heißt es:

"Als Christen müssen wir uns für die Umwandlung der Gesellschaft einsetzen. In der Vergangenheit haben wir das gewöhnlich in aller Stille durch Bemühungen um soziale Erneuerung getan, indem wir in den und durch die vorhandenen Institutionen ihren Bestimmungen gemäß gearbeitet haben. Heute beziehen viele von denen, die sich dem Dienst Christi und ihres Nächsten widmen, eine radikalere und revolutionärere Stellung. Sie leugnen keineswegs den Wert von Tradition und sozialer Ordnung, sind aber auf der Suche nach einer neuen Strategie, mit deren Hilfe grundlegende Änderungen in der Gesellschaft ohne zu großen Zeitverlust herbeigeführt werden können. Möglicherweise wird in Zukunft die Spannung zwischen diesen beiden Lagern einen wichtigen Platz im Leben der christlichen Gemeinschaft einnehmen." 5)

6.2 Das Verständnis von Revolution und Gewalt

6.2.1 Das Bedeutungsspektrum von Revolution

6.2.1.1 Theologie der Revolution

In der lateinamerikanischen Theologie der Revolution läßt sich ein einheitlicher Revolutionsbegriff ausmachen insofern, als Revolution immer die grundlegende soziale und politische Veränderung eines gesellschaftlichen Systems meint, dessen gegenwärtige Ausprägung unerträglich geworden ist. Das subjektive Empfinden der objektiv vorhandenen unterdrückerischen Situation schafft eine immer breitere Basis für die Protagonisten der Revolution, für das revolutionäre Subjekt. In der Nachfolge der kubanischen Revolution bildet sich in Lateinamerika der Typ der Guerilla-Revolution heraus, und zwar bisweilen aufgrund komplexer Motivationen: Nächstenliebe und ein sozialrevolutionäres Engagement können sich gegenseitig verstärken.⁶⁾

Die lateinamerikanischen Theologen der Revolution beginnen ihre Reflexion am Ort der Revolution, die für sie nicht Metapher, sondern geschichtlicher Ausgangspunkt der lateinamerikanischen Existenz ist. Die Inkarnation der Theologie in den revolutionären Befreiungsprozeß kennzeichnet das Revolutionsverständnis in der Weise, daß in 'Revolution' sich das zusammendrängt, was im Augenblick 'ultimate concern' beansprucht. Der Revolutionsbegriff soll auf diese Weise nicht in eine theologische und eine gesellschaftliche Bedeutung zerfallen. Dagegen soll sich im revolutionären Moment das eine ins andere verschränken.

Gewalt ist den Revolutionstheologen ein vorab strategisches Problem: Daß die Ausweglosigkeit der Lage die ethische Reflexion über Gewaltanwendung suspendieren kann, ja daß solche Ausweglosigkeit Folge ist der herrschenden Gewalt,

ist die Erfahrung, hinter die eine lateinamerikanische Revolutionstheorie nicht zurückfallen kann. P. Lehmann spricht von den Märtyrern der lateinamerikanischen Revolution, wenn er schreibt: "They have carried the question of revolutionary violence beyond its long-standing acceptance or rejection on ethical grounds by underlining its sociological reality in terms of distinction between 'official violence' and 'counter-violence' and its function as a revolutionary risk."⁷⁾

6.2.1.2 Shaull

Schon im Konzept Shaulls ist das Verständnis von Revolution weniger eindeutig. Da gegenüber einem marxistischen Revolutionsbegriff die Frage nach dem revolutionären Subjekt sich kompliziert hat, ist im Gefolge Marcusescher Gesellschaftskritik auch Shaull beständig auf der Suche nach dem revolutionären Subjekt. Schon die Tatsache, daß es sich bei Shaull um verschiedene, wechselnde Gruppen handelt, die die Revolution partiell und doch aufs Ganze wirkend weitertreiben sollen, läßt vermuten, daß der Revolution mit der Eindeutigkeit des revolutionären Subjekts gleichzeitig der Einmaligkeitscharakter genommen wird. Die Totalumwälzung der Gesellschaft in politischer, sozialer, ökonomischer Hinsicht nennt Shaull 'permanente Revolution', die sich in den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen und Institutionen verschieden vollzieht. Permanent ist diese Revolution, weil das revolutionäre Bewußtsein der verschiedenen Gruppen unterschiedlich weit ausgebildet ist, so daß die Revolution von einem Bereich in den anderen hineingetragen wird. Permanent ist sie auch deshalb, weil das revolutionäre Bewußtsein ein christliches Bewußtsein ist, das seine kritische Kraft aus eschatologischer Verheißung schöpft, die jeden revolutionären Schritt wieder zu transzendieren befähigt.

Diesem Revolutionskonzept entspricht eine Guerillastrategie: Die Guerilla ist die Gruppe, die sich am Ort der Revolution 'auskennt', die die Revolution in Übereinstimmung mit der Situation 'vor Ort' vorantreibt: Der Kampf muß ein anderer sein an einer nordamerikanischen Universität als bei lateinamerikanischen Bauern.

Der permanenten Revolution Shauls geht es so um geschichtlich-situationsspezifische Veränderung. Das führt zu einer revolutionsstrategischen Pluriformität, die sich einem reformerischen Veränderungswillen annähert. Andererseits verweist ihr Ziel der 'neuen Ordnung' ständig auf das zu verändernde Ganze. In dieser Dialektik bewegt sich die Revolution voran.

Es ist schon darauf hingewiesen, daß die Gewalt bei Shaul eine ins Revolutionskonzept eingefaßte Rolle spielt. Sie wird ihrem Begriff nach als revolutionäres Mittel zur Erreichung gerechter Zwecke verstanden, die wiederum Gewalt als Gegengewalt qualifizieren. Gegengewalt aber ist mit ihrem Ziel, der Gewaltüberwindung, verbunden, nicht aber ihrem Gegner, der primären Gewalt, gleichgestellt. Nun ist ein weiteres Kennzeichen des Shaulschen Revolutionsverständnisses, daß es eine Doppelung gibt von gesellschaftlichem und theologischem Verständnis, deren gegenseitiges Verhältnis möglichst gleichwertig konstruiert wird, dergestalt, daß menschliche Revolution und göttliches Handeln zu 'relativer Koinzidenz' gebracht werden. Die geschichtstheologische Betrachtungsweise gilt dieser These als Beweis. So entsteht ein Revolutionsbegriff, der eben aufgrund seiner theologischen Legitimierung unangreifbar ist.

6.2.1.3 Wendland

Spürt man bei Shaull noch eine Beziehung zum Revolutionsbegriff marxistischer Provenienz, so gerät bei Wendland diese Beziehung etwas unverbindlicher: Wohl bleibt für ihn dieser Revolutionsgedanke von Bedeutung bis heute, er ist so etwas wie ein prägendes Erbe; aber im Kontext gegenwärtiger Gesellschaft verblaßt seine Dringlichkeit. Gegenwärtig konstatiert Wendland dagegen das Phänomen der 'totalen Weltrevolution', womit die rapiden Veränderungen in allen Bereichen des menschlichen Lebens gemeint sind.

Wendland knüpft mit diesem Begriff an den angelsächsischen allgemeineren Revolutionsbegriff an, den er folgendermaßen versteht: Die totale Weltrevolution ist weder zu bejahen noch zu verneinen, sie muß vielmehr in die richtige Richtung gelenkt werden. Dazu wiederum ist der richtige Weg der 'radikale Reformismus' und das richtige Ziel die 'verantwortliche Gesellschaft'.

Der Weg der 'absoluten Revolution' dagegen, worunter Wendland eben die marxistisch inspirierte Revolution versteht, ist zu relativieren. Hier setzt jetzt die eschatologische Perspektive ein. Sie eröffnet den Blick für die Revolution des Reiches Gottes, die 'Revolution von oben'; diese wirkt als kritisches Korrektiv der 'Revolution von unten'. Im Unterschied zu Shaull gibt es bei Wendland keine theologisch motivierte Legitimierung der Revolution, sondern hier kommt es zur eschatologisch motivierten Relativierung revolutionärer Theorie und Praxis.

Der Gewaltbegriff wird bei Wendland nicht genauer untersucht. Gewaltanwendung wird unter der ethischen Fragestellung kurz berührt.

6.2.1.4 Rendtorff

Vom Konzept Rendtorffs aus ergibt sich nur ein Negativbild der Revolution, erscheint sie doch seinem prinzipiellen Reformismus als unkritisch und ideologisch im Sinne eines absoluten Geltungsanspruchs. Der Vorwurf gegen die Revolution ist also prinzipieller als bei Wendland. Weil im Konzept Rendtorffs der Ausgangspunkt aller gesellschaftlichen Veränderung in der Gegenwart das Schwergewicht erhält, muß die Zukunfts- und Zielbezogenheit des revolutionären Denkens kritisiert werden. Dieses Muster der Kritik bezieht Rendtorff auch auf die eschatologische Perspektive als Motivierung oder Relativierung der Revolution. Theologie, die neuzeitlich verantwortlich werden will, kann sich auf das Thema Revolution nicht zustimmend einlassen. Diese Kritik der Revolution zeigt deutlich ihren generellen Anspruch.

Dasselbe gilt nun auch vom Problem der Gewaltanwendung. Hier richtet sich Rendtorffs Kritik vor allem auf die Gewalt, die - als Gegengewalt - gegen die Prinzipien der Rechtsstaatlichkeit verstößt. Auf diese Weise kann auch hier das generelle Urteil gesichert werden.

6.2.2 Die ökumenische Position

Der Genfer Bericht bietet keinen explizierten Revolutionsbegriff. Zum einen wird hier der umfassende, von der ganzen Konferenz thematisierte Begriff der technisch-sozialen Revolution in den entwickelten Ländern genannt; der Revolutionsbegriff dagegen, der politische und soziale Totalumwälzung meint, taucht im Bericht der Sektion II vor allem unter dem ethischen Gesichtspunkt der revolutionären Gewaltanwendung auf.

Das revolutionäre Pathos, das die Konferenz prägte, hat seinen Grund denn auch zum einen in der Hauptperspektive,

in der man die Weltlage der sechziger Jahre revolutionär nennen konnte, in der Hinsicht technisch-wissenschaftlicher Entwicklung ebenso wie angesichts politisch-sozialer Entwicklungen in der Dritten Welt. Zum anderen verdankt sich dieses Pathos aber auch dem konkreten Umgang mit dem Phänomen der Revolution in dem zweiten Sinn, der politisch-sozialen Neuordnung. Revolution im Sinne des Umsturzes schlechter gesellschaftlicher Verhältnisse wird als Grundstimmung in vielen Entwicklungsländern verstanden und im Rahmen internationaler Dependenz zu erklären versucht.⁸⁾ Diese Grundstimmung verbreitet sich auch in Genf, und hierin mag der Grund liegen für die vielstimmige Beurteilung dieser Konferenz als vom revolutionären Eifer selbst geprägt.

Dazu gehört, daß auch im Gewaltbegriff erstmals in ökumenischen Äußerungen eine Differenzierung vorgenommen wird dergestalt, daß 'Unterdrückung' und 'ungerechte Strukturen' als Gewalt benannt werden. Revolutionäre Gewalt wird in ihrem Charakter als Reaktion auf herrschende Gewalt verstanden. Das ist ein direkter Gegensatz zum reformistischen Konzept, wie es bei Rendtorff zu sehen war, der die in der Struktur der Gesellschaft verankerte Gewalt vernachlässigt. Bei Shaul und Wendland war der Begriff der strukturellen Gewalt nicht explizit, aber sachlich vorhanden. Es ergibt sich also die größte Übereinstimmung mit der Auffassung der institutionalisierten Gewalt, wie sie in der lateinamerikanischen Theologie ausgesprochen worden war.

So bildet sich in Genf 1966 ein wachsendes Verständnis für das Problem von Revolution und Gewalt, das die Grenzen eines ökumenisch-politischen Denkens innerhalb der Vorstellungen westlicher demokratischer Verfassungen aufsprengt.

Im Vergleich zu den behandelten theologischen Positionen lassen sich, was den Revolutionsbegriff betrifft, Beziehungen aufweisen: Mit der Position der lateinamerikanischen Theologen verbindet die ökumenischen Äußerungen eine Übereinstimmung in der Dringlichkeit, mit der sich die revolutionäre Frage stellt. Das heißt, es ist die Situation der Unterdrückung, wie sie besonders von den Revolutionstheologen expliziert wird, zum Anliegen ökumenischer Sozialethik geworden. Das gilt sowohl für die Gesellschaftsanalyse, deren Ergebnis als Unterdrückung, Abhängigkeit, Imperialismus beschrieben wurde, als auch für die theologische Deutung gesellschaftlichen Wandels. Hier finden sich einzelne Äußerungen im Genfer Bericht, die an die geschichtstheologischen Formulierungen der revolutionären Theologie (besonders Shaulis) erinnern.⁹⁾ Zugleich ist zu betonen, daß diese Äußerungen im Ganzen des Berichts keine exponierte Stellung einnehmen, daß sie vielmehr auch jeweils wieder Relativierungen erfahren: "...auch Revolutionen stehen unter dem Gericht, ..." ¹⁰⁾

Die Hervorhebung der Relativität der Revolution und des Erfordernis einer ständigen Revolutionskritik zeigt nun die Verbindungslinie, die von der ökumenischen Auffassung zum Revolutionsverständnis Wendlands führt. Diese Verbindungslinie ist am ausgeprägtesten, enthält doch der Wendlandsche Begriff der Revolution in sich selbst bereits die Dialektik von Revolution und Reform.

In diesem Sinne beschreibt M.M. Thomas die ökumenische Position als die eines christlichen Humanismus, der die revolutionäre Ideologie zu transzendieren vermag:

"Christian ecumenism has truth and meaning only as it becomes the ground and pillar of a new humanism which can provide the framework of understanding and critical participation in the revolutions of our time. This does not mean that Faith is reduced to an ideology of the revolution, but that Faith should relate itself dynamically to ideologies of the revolution to make them more realistic and human, through bringing them under the criterion and power of the New Humanity in Christ." ¹¹⁾

Dagegen ist es schwieriger, eine Verbindungslinie zum Reformismus Rendtorffs aufzuzeigen, der mit einer generellen Absage an die Revolution zusammen zu gehen scheint.

Wenn auch in Genf (und weiterhin) die Ökumenische Theoriebildung die Positionen einer reformerischen Sozialethik mit einbezieht, was sich immer dann zeigt, wenn eine Mehrzahl theologischer Stellungnahmen zum Problem gesellschaftlicher Veränderung angeführt werden¹²⁾, so ist doch von nun an die Betonung, die auf dem hinzugekommenen, den Status quo transzendierenden, u.U. revolutionären Moment liegt, charakteristisch für die Ökumenische Haltung.

6.3 Theologische Motive der sozialetischen Konzeptionen

6.3.1 Die Konzeptionen der einzelnen Theologen

6.3.1.1 Theologie der Revolution

Die spezifische Theologie der Revolution hat ein vorrangiges Interesse an der praktischen Bewahrheitung der Theologie im Kontext gesellschaftlicher Unterdrückung und Abhängigkeit. Solche Bewahrheitung oder Bewährung von Theologie kann sich in revolutionärer Situation nur im revolutionären Handeln vollziehen. Dies revolutionäre Handeln ist ein situationsgemäßes Handeln, indem es die notvolle unterdrückerische Lage auf mögliche Transformationschancen untersucht und, wo solche Chancen nicht sichtbar sind, die revolutionäre Deutung als eine Art Zusammenschau der 'vorletzten' Fragen (Fragen der

politischen Realisierung) mit den 'letzten' Fragen (Glaubensfragen) wagt (Assmann).

Revolution wird hier nicht vorab theologisch (im Sinne des Willens eines geschichtsmächtig handelnden Gottes) abgesichert; sie erscheint vielmehr als aufgezwungen. Sie gehört in den Bereich der 'vorletzten' Fragen in der Gesellschaft, in dem sich Theologie zu bewähren hat.

In der revolutionären Deutung aber, der Zusammenschau des 'Letzten' mit dem 'Vorletzten', zeigt sich bereits ein Problem dieser Theologie. Liegt hier schon eine Identifizierung der Glaubensinhalte mit den politischen Fragen der Veränderung vor? Dann wäre der Charakter des 'Letzten' als eines Maßstabbereiches gegenüber dem 'Vorletzten' mißdeutet. Politisches wäre theologisch überhöht und darin ideologisiert.

Diese Anfrage gilt der theologischen Konstruktion der Theologie der Revolution, die folgendermaßen verfährt: Die radikale Veränderung entdeckt in dem Geschehen der Bekehrung eine ihr entsprechende Realität; denn im Begriff der Bekehrung kennzeichnet die christliche Tradition den Menschen als grundlegend veränderbar. Durch die gegenseitige Durchdringung von Revolution und Bekehrung (und durch die in beiden Begriffen aufgespürte Dialektik von individueller und struktureller Veränderung) wird nun die Revolution zum adäquaten Ausdruck der christlichen Existenz in der Situation gesellschaftlicher Abhängigkeit. In ähnlicher Weise wird das Nächstenliebegebot zur Begründung revolutionärer Aktivität herangezogen.

Es ist nun aber andererseits zu sehen, daß die Theologie der Revolution nur sehr einseitig kritisiert wäre, wollte man der genannten Gefahr der Ideologisierung durch Theologisierung nichts hinzufügen. Was diese Kritik innerhalb der revolutionären Theologie selbst wieder revidiert,

ist folgendes: Revolutionäre Theologie versteht sich bewußt als Prophetie und damit als ein vorläufiger Prozeß, der ständig ideologiekritischer Überprüfung ausgesetzt bleibt. Die Revidierbarkeit und der Versuchscharakter der prophetischen Theologie in revolutionärer Situation sind ebenso als Kennzeichen dieser Theologie hervorzuheben.

Die darüber hinausgehenden theologischen Aussagen ('Sprachereignisse'), deren Grund die gelungene Befreiung im Zusammentreffen von Veränderung und Bekehrung wäre oder die revolutionär verwirklichte Nächstenliebe, bilden einen Horizont der Hoffnung für das gegenwärtige praxisbezogene Theologisieren. Dieser Horizont aber ist nicht zu lösen von den Versuchen der gegenwärtigen Realisierung der Theologie im revolutionären Kontext. In der Sprache Assmanns hieße das: Die 'letzten' Fragen können nicht anders gestellt und verhandelt werden als in den 'vorletzten'. Das bedeutet nicht, daß sie einfach miteinander identisch wären. Es kann aber Situationen geben, in denen sie von außen nicht mehr unterschieden werden können.

6.3.1.2 Shaull

Bei Shaull ist die 'Theologie der Revolution' gegenüber ihrer lateinamerikanischen Ausprägung sehr viel stärker zu einem 'System' geworden.¹³⁾ Die Revolution erhält nun ihre Dignität durch ihre Verknüpfung mit dem 'revolutionär handelnden' Gott. Diese spezifisch theologische Legitimierung der Revolution muß auf der einen Seite als unkritische Verobjektivierung des sich offenbarenden Gottes hinterfragt werden. Andererseits bedeutet die theologische Legitimierung der Revolution für Shaull nicht eine Vergottung der Revolution. Revolution ist nicht Selbstzweck, sondern sie dient allein dem Zweck der

Humanisierung der menschlichen Verhältnisse. Sie hat sich immer an diesem Ziel auszurichten. Folglich kommt es auch im Konzept Shaulls trotz der geschichtstheologischen Aussagen zur Herausbildung einer revolutionären Ethik. Deren zentraler Begriff ist 'koinonia'. Koinoniaethik, wie sie Shaull versteht, hat folgende Merkmale: Sie zielt auf das Handeln und Verhalten der sich revolutionär verstehenden Gemeinschaft. In ihr erlangen die Einzelnen das revolutionäre Bewußtsein und werden fähig zu revolutionärem Handeln. Ebenso wird hier die Revolution als Mitarbeit am Handeln Gottes in der Welt erfahren. Darin erweist sich der messianische Charakter der koinonia. Sie beruft sich auf biblische Grunddaten der Erneuerung und Veränderung, deren Sinnbild für Shaull die Gestalt des Messias ist.

Hier zeigt sich - auch in der Ethik Shaulls - eine unvermittelt direkte Aneignung biblischer Aussagen, wodurch das messianische Verhalten der Gemeinschaft motiviert werden soll. Es bleibt aber fraglich, ob Motivationen zu einem situationsgemäßen Handeln (und dies zu erzielen war ja gerade die Absicht dieser Theologie) aus einem - die Historie im Analogieverfahren überspringenden - Rückverweis auf biblische Daten entstehen.¹⁴⁾

Zum anderen scheint es, daß die biblische Unmittelbarkeit gewissermaßen gemildert wird durch die kritische Gegenwartsanalyse, die ja gerade besagt, daß der christlichen Tradition immanente Kriterien und Impulse nicht ausreichen, sondern daß darüber hinaus Kriterien aus Aufklärung und Marxismus anzuwenden sind, um zu gegenwarts- und gesellschaftsbezogenen theologischen bzw. ethischen Aussagen zu kommen. Insgesamt bleibt eine Ungleichgewichtigkeit zwischen 'historischer Traditionskritik' und 'soziologischer Institutionenkritik'¹⁵⁾. Das dazu diametral entgegengesetzte Ungleichgewicht in der historisch-kritischen Theologie hat die Politische

Theologie aufgedeckt und kritisiert.¹⁶⁾

Noch zwei weitere Merkmale der koinonia sind zu nennen. Revolutionäre koinonia kennt als Träger und Subjekt der Revolution nicht den Einzelnen, sondern die Gruppe als Mitstreiter im Kampf für die Humanisierung. Die Gruppe trägt die Verantwortung für den revolutionären Kampf, sie trägt sie gewissermaßen stellvertretend für alle Christen, ist Repräsentant der Kirche. Der Einzelne ist in dieser Gruppe aufgehoben. Das gilt auch für die Verantwortung revolutionärer Gewaltanwendung: Sie wird von der Gruppe getragen.

Revolutionäre Koinoniaethik zeichnet sich schließlich durch das Moment der Parteilichkeit aus: Es geht den Revolutionären um die Parteilergreifung für die Humanisierung der menschlichen Verhältnisse, sei es der eigenen, sei es stellvertretend für andere Gruppen. Die - biblisch begründete - Parteilichkeit beinhaltet, wenn sie zu parteilichem Handeln führt, ein Moment der Eindeutigkeit und Unhinterfragbarkeit. Revolutionärer Veränderungswille ist also letztlich nicht nur rationaler Kalkül, sondern 'Sache des Herzens', engagierte Entscheidung für die Vermenschlichung des Lebens.

Diese Parteilichkeit ist immer politisch. Gegenüber der theologischen Meinung, die Parteilichkeit abweist, ohne die eigene - bewußte oder unbewußte - parteilergreifende Stellungnahme zu beachten, ist es hervorzuheben, daß in dieser Theologie die Parteilichkeit zu den im Situationsansatz begründeten Voraussetzungen gehört.

Dies ist ein gemeinsames Kennzeichen der revolutionären Theologien: Sie suchen sich Rechenschaft abzulegen über die parteilich-politischen Implikationen ihrer Theologie. Die Tendenz ihrer politischen Parteilichkeit, die Humanisierung, leiten sie aus der Tendenz des Verhaltens Jesu her. Aber nicht biblizistische "Nachahmung" ist gemeint, sondern Humanisierung vollzieht sich in situationsbezogener "Nachfolge".¹⁷⁾

6.3.1.3 Wendland

Bei Wendland zeigt sich im Vergleich zu den revolutionären Theologien eine andere Art der Verknüpfung von Theologie und Sozialethik. Seine 'revolutionäre' Ethik ist eine bestimmte Form von Situationsethik. Sie hat zwei Hauptquellen: zum einen die durchs Naturrecht vermittelten und auch abgesehen vom Christentum gültigen Normen und Zielvorstellungen menschlichen Zusammenlebens, wie Gerechtigkeit und Friede; zum anderen ist sie bestimmt durch spezifisch christliche Normen, wofür das Gebot der Nächstenliebe steht. Beide sind nun situationsgemäß zu konkretisieren. Zwar stimmen die naturrechtliche und die christliche Forderung häufig überein, aber sie sind nicht etwa identisch. Die christliche Forderung geht über das naturrechtlich Geforderte hinaus, und zwar ist das darin begründet, daß sie aus eschatologischer Perspektive eingebracht wird: Das Reich Gottes bildet einen endgültigen Bezugspunkt gegenüber dem Naturrecht. Aber jenes setzt sich nicht in Widerspruch zu diesem, kann es vielmehr häufig in sich aufnehmen.

Diese doppelte ethische Bestimmung verweist auf die permanente Nötigung zu einem Verhalten, das auf die Schaffung von sozialen Verhältnissen im Sinne eines christlichen Humanismus zielt.¹⁸⁾

Wendland formuliert sein Konzept als eine allgemeine Geltung beanspruchende christliche Ethik. Revolutionäre Veränderung erscheint wohl als möglicher Fall innerhalb des christlichen Ethos, es ist aber nicht möglich, wie bei Shaull, christliche und revolutionäre Ethik miteinander zu identifizieren.

Dementsprechend gilt, daß die Christen als Träger dieses Ethos nicht ausschließlich auf revolutionäre Veränderung bedacht sind. Der Kreis der Menschen, die Wendland in sein ethisches Konzept einbezieht, ist so groß, daß es sich nicht lediglich um eine revolutionäre Klasse oder

verschiedene revolutionäre Kader handeln kann. Vielmehr ist sein Konzept geradezu universalistisch.

6.3.1.4 Rendtorff

Die größte Differenz zwischen der theologischen Position Rendtorffs und den vorausgehenden Positionen (und zwar sowohl den revolutionären Theologien als auch der Theologie Wendlands) liegt in der Bedeutung, die die einzelnen Theologen der Eschatologie für die Sozialethik beimessen. Während die bisher genannten Autoren alle - wenn auch im einzelnen unterschiedlich - die kritische Funktion der eschatologischen Botschaft für die gesellschaftliche Wirklichkeit in Anspruch nehmen und folglich zur Formulierung einer eschatologisch motivierten Sozialethik gelangen, kritisiert Rendtorff gerade jeden theologischen Ansatz, dem der eschatologische Vorbehalt zum Grund seiner Weltkritik wird. Solche Eschatologisierung der Theologie sei nur dort möglich, wo der Zusammenhang von Theologie und der sie umgebenden politischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht als notwendige, für die Theologie konstitutive Korrelation begriffen wird. Nicht eschatologisch-prophetische Kritik, sondern die Vermittlung von christlichem und allgemein neuzeitlichem Wahrheitsbewußtsein ist nach Rendtorff die Aufgabe einer politischen Theologie.

So kommt es bei ihm aufgrund der Reduktion um die eschatologische Perspektive zu einer ethischen Konzeption, deren hauptsächliche Merkmale im Folgenden genannt werden: Christliches Ethos ist im neuzeitlichen Kontext immer schon vermittelt in vernünftige Praxis. Es ist nicht sinnvoll, spezifisch Christliches zu ermitteln, meint doch Christentumsgeschichte gerade die Verwirklichung christlicher Werte in Übereinstimmung mit dem

Humanum. In dieser Übereinstimmung von Prinzipien, die in Christentum und Aufklärung gleicherweise unersetzbar sind, zeigt sich die Relevanz des Christentums, nicht etwa in Spezialansprüchen auf Allein-Christliches, auf etwas, was nicht verweltlichungsfähig wäre.

Dieses Denken bindet das christliche Ethos ein in die neuzeitliche Freiheitstradition und sieht seine Vollendung in der praktisch-politischen Verwirklichung aufklärerischer Ziele. Zwar bleiben die Realisierungen immer weiter verbesserungsbedürftig, aber sie bauen doch auf schon gelungene Stadien dieser Freiheitsgeschichte auf.

Finden sich in diesem ethischen Ansatz noch Verbindungen zu Wendland, der ja auch die aufklärerischen Werte von Freiheit, Frieden, Gerechtigkeit durchaus in Korrelation zur christlichen Norm der Nächstenliebe sieht, so zeigt sich ebenso der krasse Gegensatz zum revolutionären Ethos bei Shaul: Hier 'scheiden sich die Geister'. Warum sollte eine neue Gesellschaft, eine 'neue Ordnung' (Shaul) geschaffen werden, wenn die alte schon gut ist und immer weitere Möglichkeiten zur Verbesserung bereithält? Gesellschaftliche Veränderung zielt nach Rendtorff auf vernünftige mögliche Reformen. Das Subjekt aber der Reform ist nicht eine Randgruppe (der Shaulschen koinonia vergleichbar), sondern es ist eingebunden in ein allgemein gültiges Veränderungsbewußtsein, das allein die Reformen legitimiert und folglich auch ihre Geschwindigkeit bestimmt.

6.32 Theologische Probleme der Genfer Position

Es ist das Kennzeichen des Genfer Berichts, daß er in bezug auf das Revolutionsproblem und dessen theologische Deutung eine Zwischenstellung einnimmt. Seine Funktion ist nicht, die Debatte abzuschließen, sondern eher:

die (im weiteren Sinn) ökumenischen Argumente zusammenzustellen, um so die Bedeutung der neu wahrgenommenen extremen Positionen (Befreiungstheologie versus westliche Theologie) für eine (im engeren Sinn) ökumenische Position zu ermitteln. Nun hat die im engeren Sinn ökumenische Position traditionell der Position westlicher Theologie nahe gestanden, schon aufgrund der geschichtlichen Verankerung der ökumenischen Bewegung im europäisch-angelsächsischen Raum. Die sozialetische Rezeption revolutionärer Anschauungen aus dem Bereich der Dritten Welt (sei es durch Wahrnehmung speziell theologischer Revolutionstheorien, sei es durch die Kenntnis sozialrevolutionärer Bestrebungen) erscheint also zunächst als eine Einsicht in die tendenzielle Einseitigkeit der bisherigen theologischen Orientierung. Was sich systematisch in einer Typologie von revolutionärer Theologie bis zu deren dezidiertem Absage fassen ließ, ist historisch eher als ein Pendelschlag zu beschreiben, der die ökumenische sozialetische Theoriebildung von der eigenen Verflochtenheit innerhalb westlicher Theologie zu der Begegnung mit den revolutionären Theologien führt.

Die historische Perspektive hilft, die Dynamik innerhalb der systematischen Typisierung besser wahrzunehmen. So wird verständlich, warum die Einbeziehung revolutionstheologischer Elemente in die (im engeren Sinn) ökumenische Sozialetik bedeutungsvoller erscheint als die gleichzeitig erfolgende Rückbeziehung auf die bisher im ökumenischen Bereich geläufigeren Positionen.

Die einzelnen Äußerungen des Genfer Berichts, die einen revolutionstheologischen Sinn hatten, zeigen die Hinwendung der ökumenischen Theologie zur Weltdeutung der Befreiungstheologie. (Es ist darauf hingewiesen worden, daß zum Revolutionsproblem auch theologische Aussagen im Sinne einer allgemeineren Politischen Theologie

gemacht wurden.) Dabei werden in Genf weniger die theologischen Aporien diskutiert, in die sich eine Theologie der Revolution begibt. Im Mittelpunkt des Interesses stehen vielmehr die Impulse, die das ökumenische sozialetische Denken durch die theologische Thematisierung der Revolution gewonnen hat. So wenig der Streit um die politische (revolutionäre) Theologie - wie er in der Gegenüberstellung der Positionen von Befreiungstheologie und westlicher Theologie deutlich wurde - beendet ist, so sehr ist in der engeren ökumenischen Position das Interesse an der Vermittlung einer Handlungsorientierung, an einer Ethik für die offensichtlich revolutionär gewordene Welt gewachsen. In Genf eilt das Engagement für die Sache derer, die in Verhältnissen von Ungerechtigkeit und Abhängigkeit ihre Theologie formulieren, einer theologischen Durcharbeitung der Probleme voraus, die sich aus der Verbindung von Theologie und Revolution ergeben.

Vorausgesetzt bleibt allerdings, daß in der Theologie der ökumenischen Bewegung schon seit langem eine eschatologische Begründung für die verantwortliche Gestaltung des gesellschaftlichen und politischen Lebens gegeben wird.

Chr. Walther beschreibt den eschatologischen Einsatz der ökumenischen Sozialetik: "Gerade die christliche Eschatologie erlaubt ... keine Weltflucht, sondern fordert die solidarische Mitverantwortung der auf die Wiederkunft ihres Herrn im Glauben hoffenden Gemeinde in den Dingen der Welt. Es ist ein wesentliches Verdienst der sozialetischen Diskussion in der Ökumene, die Eschatologie aus den Fesseln einseitiger futurischer oder individualistischer Auffassungen befreit und den doppelten Zug eschatologischer Erwartung freilegt zu haben: 'Dieses seltsame Nebeneinander oder gar Ineinander von futurischem Ausblick und radikalem Gegenwartsbezug'. Damit fällt von der Eschatologie auf das Handeln im sozialen Raum ein sinnerhellendes Licht; denn das Evangelium als Botschaft vom Reiche Gottes gebietet, den vorgegebenen gesellschaftlichen Bezugsrahmen, in dem sich das Handeln vollzieht, ernsthaft zu beachten. Die Kirche

als das in die auf sie zukommende Zukunft Gottes wandernde Gottesvolk ist an die geschichtlich-konkrete Welt als den Ort ihrer Bewährung gewiesen. Hier, in dieser sie umgebenden gegenwärtigen Gesellschaft erfüllt sie ihre Bestimmung als Mitarbeiterschaft Gottes." 19)

Es ist diese Neigung zu einer eschatologisch begründeten Sozialethik, die die Aufnahme des Revolutionsthemas in die ökumenische Debatte begünstigt hat. Doch muß nun noch darauf hingewiesen werden, daß dieses Thema ethische Probleme aufgeworfen hat, die ungelöst geblieben sind und die in der folgenden Diskussion eine Rolle spielen werden:

Auf dem Hintergrund einer grundsätzlichen Legitimierung der Möglichkeit revolutionärer Veränderung auch im Sinne politisch-sozialer Gesamtumwälzung ergibt sich die Frage nach dem verantwortlichen Subjekt solcher Veränderung: Hier entstand im ökumenischen Bericht das Problem der Verantwortung des einzelnen Christen und der Gesamtkirche. Wenn dem Einzelnen die Entscheidung für oder wider die Revolution und seine Mitwirkung darin aufgebürdet wird, der Gesamtkirche aber ein 'direktes Handeln' untersagt wird, so kann das leicht zu einer Überlastung des Einzelnen führen. Er wird in seiner Verantwortung überfordert, wenn er die Unterstützung der Kirche vermissen muß. Es wird in Genf nicht in Frage gestellt, daß die Kirche "bestimmte Verantwortlichkeiten im Bereich des politischen Lebens übernehmen"²⁰⁾ muß. In Frage steht nur, auf welche Weise diese Verantwortung übernommen werden soll. Für das Problem der Revolution jedenfalls gilt in diesem Bericht, daß es ein Sonderfall innerhalb der christlichen Sozialethik bleibt, das hauptsächlich in den Verantwortungsbereich des Einzelnen gehört.

Theologie der Revolution aber, wo sie die Einheit von revolutionärer und christlicher Existenz postulierte²¹⁾, ist damit nicht ins (im engeren Sinn) ökumenische Konzept aufgenommen worden. Aber schon die Aufnahme der Revolution

als Sonderfall innerhalb der Ethik hat weithin so gewirkt, als sei revolutionäres als christliches Handeln im revolutionstheologischen Sinne legitimiert worden.

Eng mit dem Problem der politischen Verantwortung von Einzelnen und Gesamtkirche verkoppelt ist die Frage der Parteilichkeit. Kann sich auch eine Kirche oder gar die ökumenische Bewegung als Repräsentativorganisation von Kirchen parteilich engagieren? Dies Problem entsteht in der ökumenischen Diskussion da, wo der Allgemeinheitsanspruch der ökumenischen Bewegung mit der Parteilichkeit konkurriert, die aus der theologischen Deutung polarisierter Konflikte herrührt, wie sie in der revolutionären Theologie begegnet.

Das Problem der Parteilichkeit ist so von seiner Herkunft aus einer politischen (gesellschaftskritischen, revolutionären) Theologie zunächst ein Problem der im weiteren Sinne ökumenischen Diskussion. Später, in der Diskussion des Antirassismusprogramms wird es bezüglich des Problems der Parteilichkeit zu einer besonderen Wahrnehmung und Auseinandersetzung auch innerhalb der im engeren Sinn ökumenischen Position kommen, wird doch dort der Punkt erreicht, an dem die Genfer Position sich eindeutiger als je zuvor als parteilich zu erkennen gibt. Ist das Antirassismusprogramm ein späterer Beleg für das ökumenische Interesse an der Ausarbeitung konkreter Handlungsvorschläge in gesellschaftlichen Konflikten und wird damit auch das ethische Interesse an den seit Genf diskutierten Fragen sozialer revolutionärer Veränderung konkretisiert, so soll im nächsten Kapitel zuerst eine parallel laufende theoretische Entwicklung innerhalb der ökumenischen Sozialethik verfolgt werden, die wiederum Einfluß nimmt auf die ökumenischen Handlungsversuche. Es handelt sich um die Herausbildung einer ökumenischen Theorie der Gewalt.

Kapitel II: Zur Entstehung einer ökumenischen Theorie der Gewalt

Die Positionenanalyse im Bereich der Genfer Weltkirchenkonferenz hat auf Uneinheitlichkeit im Revolutionsbegriff verwiesen. Allein, die Vielfältigkeit ihrer Bedeutungen machte die Thematik überhaupt möglich, die von den Vertretern 'revolutionärer' und 'westlicher' Welt in unterschiedlichem Zusammenhang in die ökumenische Diskussion eingebracht wurde.

Ein derart vielschichtiger Revolutionsbegriff kann dazu verleiten, die unterschiedlichen Verständnisse und Absichten vorschnell zu subsumieren. Er steht in der Gefahr, formelhaft zu werden und bedarf deshalb kennzeichnender Zusätze bei seinem jeweiligen Gebrauch.

So hat sich insgesamt bei der Genfer Konferenz die Frage nach Gewalt und Gewaltanwendung in der Revolution als eine kritische Frage herausgestellt, die als Kennzeichen und Kriterium innerhalb des Revolutionsbegriffs fungieren kann. Mit der Einbeziehung der Gewaltfrage kompliziert sich andererseits die Revolutionsfrage beträchtlich, weil deren Bedeutungsspektrum womöglich noch größer ist als das der Revolution.

Und dies gehört offenbar zu einer Genealogie des Gewaltverständnisses im ökumenischen Bereich: Das ursprünglich revolutionäre Veränderungsbewußtsein, wie es sich auf der Weltkonferenz ausgesprochen hat, und für das Gewaltanwendung nicht das vordringlichste Problem war¹⁾, ist in der Ökumene in einen offensichtlich ungenügend bearbeiteten Traditionszusammenhang geraten, und zwar in den des ethischen Problems der Anwendung von Gewalt. Über Revolution wurde gesprochen, und problematisch und unlösbar

erwies sich die Gewaltfrage. Ein Einverständnis über Revolution als das Thema der Epoche ließ sich eher erzielen (wohl aufgrund der Vieldimensionalität des Begriffs) als eine Ausarbeitung des mit dem Thema kollidierenden Gewaltproblems in seiner ethischen Bedeutung.

Eine Begründung hierfür liefert zweifellos die wachsende Komplexität im Gewaltbegriff selbst, die ihm die Eindeutigkeit der zumeist als personalen Akt vorgestellten Gewalthandlung nimmt.

Gerade auch die ethische Reflexion ist von solcher Komplexität mitbetroffen, die eine enorme Ausweitung des möglichen Gewaltvorkommens einschließt. Gewalt kann nicht mehr allein als Mittel zur Erreichung bestimmter Zwecke verstanden werden, sondern ist längst umfassender in die gesellschaftlichen Verhältnisse eingedrungen. Sie bestimmt gesellschaftliche Strukturen und insofern kann sie, wo diese Strukturen als Ausdruck staatlicher Macht Zustimmung finden, auch in die gesellschaftlichen Zielvorstellungen eindringen, diese bestimmen.

Ökumenische Theorie der Gewalt wird verständlich erst aus der allgemeinen Geschichte der Gewalttheorie. Kapitel II soll die Funktion bekommen, die Traditionen und Begründungen darzustellen, die als Voraussetzung einer ökumenischen Gewalttheorie gelten können. Angesichts der nicht bis zum vollständigen System ausgearbeiteten ökumenischen Beiträge (Kapitel II, 4) ist es zunächst erforderlich, einen allgemeineren gewalttheoretischen Hintergrund aufzuzeigen (Kapitel II, 1 - II, 3), auf den dann die ökumenischen Aussagen rückbezogen werden können und der der Erhellung der ökumenischen Theorie dienen soll.

Das heißt, daß zunächst die theoretischen Probleme des

Gewaltbegriffs erörtert werden, die auch schon teilweise im Zusammenhang der verschiedenen revolutionstheologischen Positionen aufgetaucht sind. Da diese Probleme auch beim Rassismusthema (in Kapitel III) wieder virulent werden, gewinnt das zweite Kapitel eine besondere Bedeutung für die begrifflichen und theoretischen Grundlagen der ganzen Arbeit.

Gleichzeitig soll mit diesem Kapitel der Voraussetzung Rechnung getragen werden, daß soziolethische Aussagen zu den Problemen gesellschaftlicher Veränderung im Zusammenhang mit der gegenwärtigen Friedensforschung und Gesellschaftswissenschaft erörtert werden müssen.

1. Klassische Theorie der Gewalt

Blickt man zurück auf die in Kapitel I erörterten Konzeptionen, so beruhte das Verständnis von Gewalt - trotz unterschiedlicher Wertung - auf einem theoretisch einheitlichen Erklärungsmodell: Gewalt galt als ein bestimmtes Mittel zu einem bestimmten Zweck. Und zwar konnte die Mittelkategorie durchweg auf Gewalt und Gewaltanwendung angewandt werden, sei es, daß man Gewalt lediglich nannte, was sich geltenden Rechtsnormen widersetzte, sei es, daß man mit Hilfe der Grundunterscheidung in eine auslösende Gewalt und eine reaktive, ausgelöste Gegengewalt eine Differenzierung im Gewaltbegriff vornahm. In beiden Fällen ließ sich Gewalt als Mittel zum Zweck der Erreichung bestimmter Ziele verstehen.

Lediglich in der lateinamerikanischen Theologie der Revolution klang der Versuch an, die auslösende, den gesellschaftlichen Strukturen immanente Gewalt als etwas Umgreifenderes zu charakterisieren, als es das Mittel im

Zweck-Mittel-Schema ist. Gewalt - hier als institutionalisierte Gewalt beschrieben - hat die Eindeutigkeit verloren, mit der sich ihr Mittelcharakter erheben ließ. Denn fraglich wird, wer das Subjekt dieser Gewalt ist, wer sie als Mittel einsetzt. Mit dem Mittel wird auch der Zweck unklar, zu dem Gewalt eingesetzt wird. Die Auflösung des eindeutig bestimmbar Subjekts in gewalt-auslösende und -tradierende Strukturen scheint entscheidend dazu beizutragen, daß die Zweck-Mittel-Kategorie als Erklärungsmodell für Gewaltverhältnisse nicht mehr ausreicht. Es soll nun zunächst genauer nach dem offenbar herkömmlichen Verständnis von Gewalt im Schema von Mittel und Zweck gefragt werden. Dazu gehört auch eine genaue Betrachtung des Machtbegriffs, sind doch gemeinhin Macht und Gewalt in engen Zusammenhang gebracht worden.¹⁾

1.1 Max Weber: Die Begriffe Macht, Herrschaft, Gewalt

Ihre soziologisch klassische Ausprägung haben Macht-, Herrschafts-, Gewaltbegriff bei Max Weber erhalten. Kennzeichen dieser Begriffsbildung ist neben der genannten Zweck-Mittel-Bestimmung das Verständnis des Staates als des Inhabers des Gewaltmonopols.

Weber definiert den modernen Staat "aus einem spezifischen Mittel, das ihm, wie jedem politischen Verband, eignet: der physischen Gewaltsamkeit"²⁾. Diese physische Gewaltsamkeit, ihre mögliche Anwendung als Medium der Durchsetzungsfähigkeit bestimmter Interessen, verweist auf die der Gewalt zugrundeliegende Macht, und zwar im Sinne ihrer allgemeinen Bedeutung als "Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht"³⁾.

Damit ist die Unspezifiziertheit des Machtbegriffs konstatiert; er ist "soziologisch amorph"⁴⁾, keineswegs nur - wie zunächst die Gewalt - auf das Staatswesen ausgerichtet.⁵⁾

Soziologisch schärfer zu fassen ist der Begriff der Herrschaft, der gewissermaßen zwischen Macht und Gewalt eine mittlere Position einnimmt: Herrschaft bezeichnet eine spezielle Mächtigkeit des Staates, die sich ihrer selbst wiederum durch das Mittel der (legitimen) physischen Gewaltsamkeit versichern kann. "Herrschaft soll heißen die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden;..."⁶⁾ Herrschaft ist verfestigte, institutionalisierte Macht und insofern leichter kontrollierbar.⁷⁾ Ihre Institutionsgebundenheit rückt die Herrschaft in den Bereich des positiven Rechts, dem Herrschende und Beherrschte angehören; innerhalb dieses Rechts muß sie sich als legitim erweisen. Macht dagegen, die sich auch im Gegensatz zur institutionalisierten Herrschaft befinden oder über diese hinausgehen kann, kann prinzipiell der positiven Rechtmäßigkeit entbehren, ist nicht an Legitimität gebunden.

In historischer Perspektive läßt sich die Tendenz aufweisen, unkontrollierbare Macht (die zumeist an personale Autorität gebunden war) in begrenzte Herrschaft (die sich auf Gesetze verpflichtet weiß) zu überführen. So findet die personal gebundene Macht des absoluten Herrschers über Menschen in der Aufklärung ein Ende; Herrschaft wird jetzt indirekt vermittelt durch Gesetze.⁸⁾

Macht und Herrschaft haben nun gemeinsam, daß sie eine Sozialbeziehung sind; Herrschaft bedarf ebenso wie Macht der Zustimmung bzw. Fügsamkeit der Beherrschten, derjenigen, auf die Macht, bzw. Herrschaft ausgeübt wird.⁹⁾ Ähnlich schreibt Hannah Arendt: "Über Macht verfügt niemals ein

Einzelner;... Wenn wir von jemand sagen, er 'habe die Macht', heißt das in Wirklichkeit, daß er von einer bestimmten Anzahl von Menschen ermächtigt ist, in ihrem Namen zu handeln."¹⁰⁾

Diese Ermächtigung, die im Zusammenhang institutionalisierter, auf Gesetze verpflichteter Herrschaft Fügsamkeit genannt wird, bildet die Legitimitätsgrundlage der Herrschaft.

Aus der Differenzierung der verschiedenen Legitimationsarten kann Weber dann seine bekannte idealtypische Klassifizierung bestimmter Herrschaftsformen vornehmen: Als "reine" Typen unterscheidet er legale oder rationale, traditionale und charismatische Herrschaft. 11) Gerade die Art der Zustimmung zur Herrschaft ist entscheidend, bestimmt sie doch die Struktur der Herrschaft. Die idealtypische Formulierung der Herrschaftsformen zeigt als Grundstruktur von Herrschaft die Legitimierung. Hiermit ist gleichzeitig die formale Struktur von Ideologie gekennzeichnet, nämlich die Zustimmung zu einem bestimmten Herrschaftsverhältnis. 12)

Bei Max Weber bilden Macht und Herrschaft gewissermaßen die Folie, auf die der Gewaltbegriff - eben als "die eklatanteste Manifestation von Macht", wie H. Arendt zutreffend formuliert - eingezeichnet werden kann: Gewalt als physische Gewaltsamkeit verstanden ist legitimes Mittel staatlicher Machtausübung.¹³⁾ Gleichzeitig kommt diesem Mittel aber überragende Bedeutung zu, denn es gehört zum Wesen eines Staates; in diesem wesensmäßigen Sinn ist es spezifisch: "Man kann daher den 'politischen' Charakter eines Verbandes nur durch das - unter Umständen zum Selbstzweck gesteigerte - Mittel definieren, welches nicht ihm allein eigen, aber allerdings spezifisch und für sein Wesen unentbehrlich ist: die Gewaltsamkeit."¹⁴⁾ Weber selbst gesteht damit ein, daß die Kategorie des Mittels für die Funktion, die er der Gewalt zuschreibt, kaum ausreicht: Unter Umständen müssen Zweck und Mittel im 'Selbstzweck' zusammenfallen. Das Mittel, das sich durch Instrumentalität auszeichnet, ist also - soll es wesensmäßige Züge erhalten - überfordert, es schlägt um

in den Zweck, um dessentwillen es eingesetzt wird. Hier entsteht eine Aporie: Wenn Zweck und Mittel so nahe zusammenrücken können, daß sie zusammenfallen, dann verliert die Unterscheidung ihren Sinn und damit die Definition von Gewalt als Mittel, das doch verfügbar, einsetzbar, manipulierbar, dem Willen des Gewaltausübenden (also des Machthabers) zuhanden sein muß, kurz: das instrumentalen Charakter hat.

Chr. v. Ferber kritisiert scharf "das fast gewaltsam zu nennende Bemühen Max Webers, ein elementares Begriffsmerkmal des Politischen herauszuarbeiten"¹⁵⁾, nämlich das Mittel der Gewalt als Kennzeichen des Politischen, des Bereichs des Staates. Die Reduzierung des Politischen auf eine spezifische Eingriffsmöglichkeit des Staates wird den "selbständigen Wirkungen gesellschaftlicher Institutionen"¹⁶⁾ nicht gerecht, die ja ebenfalls politischer Art sind. Zwar gesteht v. Ferber der Weberschen Auffassung eine gewisse historische Berechtigung zu - "in einer Situation..., für die politische Institutionen erst im Werden waren"¹⁷⁾ - aber er lehnt jegliche Übertragung auf gegenwärtige Verhältnisse ab: "Jeder Versuch, im Sinne der Weberschen Definition zu verfahren, nämlich die Frage nach der Wirksamkeit politischer Kräfte in unserer Gesellschaft mit dem Hinweis auf den möglichen Einsatz polizeilicher Brachialgewalt zu beantworten, führt an den politisch-soziologischen Problemen einfach vorbei."¹⁸⁾

Die Kritik v. Ferbers gehört mit der beobachteten Aporie, die aus der Bestimmung des Staates mit Hilfe des Mittels der Gewalt entstand, insofern zusammen, als beides auf eine Reduzierung politischen Handelns und damit auf eine Überforderung des Gewaltmonopols des Staates hinausläuft.

1.2 Die Position Hannah Arendts im Vergleich zu Max Weber

In dieser Aporie ist die Kritik begründet, die auf die Webersche Kategorie des Mittels zielt. Eine erste Stufe dieser Kritik formuliert H. Arendt: Auch sie behält grundsätzlich das Zweck-Mittel-Schema zur Erklärung von Gewalt bei,¹⁹⁾ will nun aber auch den "instrumentalen Charakter" des Mittels wahren,²⁰⁾ und zwar gerade aufgrund der Entwicklungsgeschichte der Gewalt, die sich von jeher Werkzeuge zu ihrer Verstärkung und Verfeinerung zunutze gemacht hat.²¹⁾ Sie entgeht der bei Weber aufgezeigten Aporie, weil sie nun Macht und Gewalt möglichst weit voneinander trennt, wenn es um deren Bedeutung für das Staatswesen geht: "Es hat nie einen Staat gegeben, der sich ausschließlich auf Gewaltmittel hätte stützen können. Selbst die totale Herrschaft ... bedarf einer Machtbasis, ..." ²²⁾. Das bedeutet, daß wohl Macht mit dem Wesen des Staates in Verbindung gebracht werden muß, daß aber Gewalt aufgrund ihrer Instrumentalität keine essentielle Bedeutung erlangen kann. Nicht Gewalt - als Mittel - kann jemals Selbstzweck werden, wohl aber Macht.

Der entscheidende Abschnitt lautet: "Macht gehört in der Tat zum Wesen aller staatlichen Gemeinwesen, ja aller irgendwie organisierten Gruppen, Gewalt jedoch nicht. Gewalt ist ihrer Natur nach instrumental; wie alle Mittel und Werkzeuge bedarf sie immer eines Zwecks, der sie dirigiert und ihren Gebrauch rechtfertigt. Und das, was eines anderen bedarf, um gerechtfertigt zu werden, ist funktioneller, aber nicht essentieller Art. Der Zweck des Krieges ist der Friede; aber auf die Frage: Und was ist der Zweck des Friedens? gibt es keine Antwort. Friede ist etwas Absolutes, obwohl in der uns bekannten Geschichte die Perioden des Krieges nahezu immer länger waren als die des Friedens. Ein solches Absolutes ist auch die Macht; sie ist, wie man zu sagen pflegt, ein Selbstzweck." ²³⁾

Die Distanz zu Max Weber ist deutlich: Der Gewalt wird essentielle Zugehörigkeit zum Staat abgesprochen, was nach Weber dem Staat die Grundlage entziehen und ihn in Anarchie verwandeln würde.²⁴⁾ Das instrumentale Verständnis der

Gewalt als Mittel ist dagegen umso mehr begründet.

Nun ist aber noch weiter anzumerken, daß H. Arendt ihr Gewalt-als-Mittel-Verständnis selbst wieder gefährdet, indem sie nämlich anthropologisch wieder aufrichtet, was sie im Bereich des Staates abgebaut hatte: Hier steht Arendt nicht an, Gewalttätigkeit als ein "menschliches Phänomen"²⁵⁾ zu beschreiben, das "zu den spezifisch menschlichen Regungen"²⁶⁾ gehört und dessen Ausbleiben "Entmenslichung" bedeutet²⁷⁾. Die bei Weber beobachtete Aporie, die sich aus der Mittel-Kategorie der Gewalt einerseits und ihrem möglichen Umschlag in den Selbstzweck andererseits ergab, kehrt hier auf anthropologischer Ebene wieder, wo es zur Unvereinbarkeit wiederum der als Mittel gekennzeichneten Gewalt und ihrer Verankerung im Wesen des Menschen kommt.

Ein weiterer Unterschied zu Max Weber ist, daß Arendt die Entwicklung dessen vor Augen hat, was bei Weber unter dem Typus der Herrschaft kraft Legalität, der rationalen Herrschaft, auftrat mit seinem hervorstechenden Kennzeichen, der Bürokratie. Dieser Herrschaftsform, die Arendt in den westlichen Demokratien wiederfindet, gilt ihre Kritik insofern, als sie die Macht des Staates absorbiert sieht in der immer stärker anwachsenden Verwaltung. Macht wird hier pervertiert zur Ohnmacht: "Bürokratie ist diejenige Staatsform, in welcher es niemanden mehr gibt, der Macht ausübt; und wo alle gleichermaßen ohnmächtig sind, haben wir eine Tyrannis ohne Tyrannen."²⁸⁾ Im Vakuum der Ohnmacht aber sieht Arendt den Gegenspieler der Macht, nämlich die Gewalt, drohen.²⁹⁾ Denn: "Nackte Gewalt tritt auf, wo Macht verloren ist."³⁰⁾ Das heißt für Arendt, daß das Ziel jeder politischen Theorie und Praxis sein muß, daß Gewalt von Macht im Zaum gehalten werden muß.

Diese Forderung gerät da in Schwierigkeiten - das zeigt

sich am Ende der Arendtschen Untersuchung - wo die Komplexität in einem bürokratischen Staatswesen so groß wird, daß der Machtbegriff seine Eindeutigkeit verliert. Für Arendt bleibt dabei lediglich die Klage und der bange Ausblick in die Zukunft.

1.3 Die Frage der Legitimierung

Wie Max Weber so konstatiert auch Hannah Arendt die Notwendigkeit des Gewaltgebrauchs, wobei die ethische Bedeutsamkeit nicht übersehen wird. Bei Weber ist es insbesondere die Gestalt des Politikers,³¹⁾ der die Schwere der mit Gewaltanwendung verbundenen Aufgaben durchzustehen hat, die sein Gewissen belasten können, auch wenn die Gewaltanwendung von seiten des Staates legitim ist.³²⁾ Weber geht es ja in seiner Darstellung der Herrschaftstypen jeweils um legitime Herrschaft³³⁾, also auch um legitime Gewaltanwendung, die solche Herrschaft gegebenenfalls erfordert. Diese Legitimation ist aber offenbar nicht einer ethischen Legitimation im engeren Sinne gleichzusetzen. Die Ethik, die dem Politiker möglich ist, ist zumindest nicht eine rigoristische Gesinnungsethik, die nur die Möglichkeit hat, "jedes Handeln, welches sittlich gefährliche Mittel anwendet, zu verwerfen"³⁴⁾. Die Gesinnungsethik ist aufgrund ihres Absolutheitscharakters unzulänglich für eine ethische Gesamtperspektive; denn es gilt: "Keine Ethik der Welt kommt um die Tatsache herum, daß die Erreichung 'guter' Zwecke in zahlreichen Fällen daran gebunden ist, daß man sittlich bedenkliche oder mindestens gefährliche Mittel und die Möglichkeit oder auch Wahrscheinlichkeit übler Nebenerfolge mit in den Kauf nimmt, und keine Ethik der Welt kann ergeben: wann und in welchem Umfang der ethisch gute Zweck die ethisch gefährlichen Mittel und Nebenerfolge 'heiligt'."³⁵⁾

Das Verhältnis von Mittel und Zweck ist also auch in ethischer Sicht eindeutig festgelegt: Es geht um die Zuordnung des Mittels zum (gerechten) Zweck. Dabei bleibt notwendigerweise das Mittel ethisch ambivalent: Es kann unter Umständen ungerecht sein. Wo der Zweck aber primär ist, rechtfertigt er das Mittel. Diese Zuordnung von Zweck und Mittel wird bei Weber auf den Politiker als Machthaber angewandt. Aus dieser Perspektive ergibt sich der Ausgangspunkt beim gerechten Zweck auf der Grundlage der Macht. Gerechtigkeit gesellt sich auf die Seite der Macht, und die Mittelfrage wird gewissermaßen sekundär.

Etwas anders steht es bei H. Arendt, die ja Macht und Gewalt weiter auseinanderzurücken suchte. Die Zuordnung von Mittel und Zweck wird demzufolge eine andere: Es geht auch bei ihr darum, daß der Zweck die Mittel zu bestimmen habe; aber das soll einschließen, daß der gerechte Zweck sich-nur durch berechnigte Mittel erreichen läßt. Der gerechte Zweck 'heiligt' also kein unberechnigtes Mittel; sondern die Priorität des Zwecks drückt sich aus in der Auswahl der angemessenen Mittel. Nun kann auch bei Arendt Gewalt ein berechnigtes Mittel sein zur Erreichung eines gerechten Zwecks; ihre Anwendung aber bleibt dann riskant, wenn sich die Erreichung des Zwecks hinauszuzögern beginnt, wenn Zeit eine Rolle zu spielen beginnt. Der Zeitfaktor macht die Legitimierung von Gewalt als Mittel fragwürdig.³⁶⁾

Die Differenzen zwischen Webers und Arendts Gewaltverständnis heben nicht ihre grundsätzliche Zusammengehörigkeit auf. Diese Zusammengehörigkeit erweist sich an dem gemeinsamen Ausgangspunkt, von dem her die Gewaltfrage aufgeworfen wird: es ist dies die Frage der Macht, bzw. der Gewalt des Staates.

Zunächst zu den Differenzen: Macht und Gewalt werden bei Arendt polarisiert, so daß die Gefahr einer zum Selbstzweck gesteigerten Gewalt, wie sie bei Max Weber auftauchte, gebannt ist. Während bei Weber Macht und Gewalt beide

notwendig sind zur Definition des Staates, wobei Macht als die allgemeinere soziale Beziehung, Gewalt also als das Spezifischere dieser Definition anzusehen ist, nimmt bei Arendt Macht die zentrale Stellung ein; Macht ist der ausschließlich positiv besetzte Begriff. Macht allein ist fähig, Gewalt zu zügeln.

Wiederum dazu im Gegensatz erscheinen bei Weber die Begriffe von Macht, Gewalt und Herrschaft lediglich in ihrer legitimen Funktion.³⁷⁾ Der soziale Konflikt aber, der Revolution, revolutionäre Gewalt auslösen kann, bleibt ausgespart, ebenso damit zusammenhängende Fragen der Legitimation. Der Konflikt kann auch ausgespart bleiben, weil seine Lösung sich von selbst versteht, nämlich als Lösung im Sinne des machthabenden und gewaltausübenden Staates. Bei Arendt fällt ein Licht gerade auch auf Konfliktsituationen. Bei ihr entsteht - gemäß der Definition - der Konflikt zwischen Macht und Gewalt: "Auch die größte Macht kann durch Gewalt vernichtet werden; aus den Gewehrkläufen kommt immer der wirksamste Befehl, der auf unverzüglichen, fraglosen Gehorsam rechnen kann."³⁸⁾ Hier haben Aufstände, Revolutionen, auch Studentenunruhen ihren Ort. Allerdings konstruiert Arendt keine Gesetzmäßigkeit: gelegentlich bleibt ein Machtverlust unbemerkt von der Gewalt.³⁹⁾

Gemeinsam ist den Konzepten von Weber und Arendt vor allem die theoretische Fixierung von Gewalt in der Kategorie des Mittels, was der Gewalt einen eindeutig bestimmbar Charakter verleiht. Und in diesem - beiden gemeinsamen - Bestreben, Gewalt zu instrumentalisieren und zu personalisieren, liegen die Fragen beschlossen, denen eine spätere Theorie der Gewalt nicht ausweichen kann.⁴⁰⁾

Gemeinsam ist beiden aber auch (und qualifiziert sie ebenso als Vertreter einer 'klassischen Theorie') die Unbefragbarkeit der Voraussetzung des staatlichen Gewaltmonopols.

Webers These von dem Gewaltmonopol des Staates folgt einer Tradition, die sich bereits am Ende des Mittelalters ausbildete, in deren Geschichte sich der Name Macchiavellis, auch der Name Luthers findet.⁴¹⁾ Wenn also Max Weber vor allem den Gedanken der staatlichen Gewaltmonopolisierung herausstellt, bleibt er damit in einer Tradition politischen Denkens, die den Staat und das politische Handeln in der überragenden Einzelgestalt des Politikers, des 'Helden', repräsentiert sieht.⁴²⁾ Damit verbunden ist die Trennung von Staat und Gesellschaft, wobei die letzte - bürgerlich - als der Bereich zwischen Individuum und Staat als Gegensatz zum Staat, gewissermaßen als eine "staatsfreie Sphäre"⁴³⁾ verstanden werden kann. Die gegenseitige Durchdringung von Staat und Gesellschaft läßt sich aber zu Beginn des 20. Jahrhunderts nur noch leugnen, wenn man dabei romantische Rückwärtsgewandtheit in Kauf nimmt.

Abschließend sei auf die Kritik v. Ferbers verwiesen, die in eine ähnliche Richtung weist: "Das institutionelle Widerlager zur Gesellschaft bildet für Max Weber die Freiheit der Persönlichkeit. Im politischen Führertum wird die seelenlose Apparatur der kapitalistischen Gesellschaft, das stählerne Gehäuse der Arbeit, die herandrängende allgemeine Bürokratisierung oder wie sonst die depravierenden Wirkungen des Kapitalismus von ihm plakatiert werden, noch kritisch gemeistert und in einem existentiellen Gegenüber in Schranken gehalten. Die persönliche Freiheit, der Handlungsspielraum des Politikers bilden ein außergesellschaftliches Reservat, eine institutionelle Instanz gegenüber den kollektiven Gewalten ... Allein die Einzelpersönlichkeit und - ihre gesellschaftliche Konfiguration - der politische Führer haben anscheinend den gesellschaftlichen Säkularisierungsprozeß überlebt und sind daher in der Lage im Gegenwurf zu einer wachsenden Vergesellschaftung aller Lebensverhältnisse eine außergesellschaftliche Potenz zur Geltung zu bringen." ⁴⁴⁾

2. Gewalt in einer kritischen Theorie der Gesellschaft

Es soll nun ein Gewaltverständnis in den Blick kommen, das sich aus kritischer Gesellschaftstheorie herleitet. Hier wird die Gewaltfrage zur Frage des gesellschaftlichen Konflikts. Dadurch erfährt die These vom Gewaltmonopol des Staates eine grundlegende Kritik. Benjamins Kritik der Gewalt ist 'eschatologisch' endgültig. Marcuse dagegen drängt stärker zur Kritik als bestimmter Negation der im Ganzen der Gesellschaft verwobenen herrschenden Gewalt. Beide Modifizierungen der Kritik haben ihre Entsprechungen in theologischer Gewaltpolitik, und zwar in der absoluten (eschatologisch motivierten) Welt- und Gesellschaftskritik wie in der genauen analytisch begründeten Situationskritik, die sich beide als konstitutiv erwiesen für politische (revolutionäre) Theologie.

2.1 Walter Benjamin

2.1.1 Gewalt und Recht

Blickt man auf Benjamin, so ist als erstes die Bedeutung des Rechts für den Gewaltbegriff hervorzuheben. Er erörtert explizit die Rechtsbeziehung der Gewalt.¹⁾

Auch bei Weber und Arendt war die Problematik von Gewalt und Recht nicht ausgeklammert: Bei Weber aber wirkte die Lösung dieses Problems zu universell, ging bei ihm doch die Gewalt als ultima ratio des Staates stets mit dem positiv gesetzten Recht zusammen; die Reflexion einer Gegengewalt und ihr möglicher Rechtszusammenhang blieben ausgespart. Bei Arendt bekam Gewalt aufgrund ihrer Trennung vom Machtbegriff eine weitaus größere Rechtfertigungsnotwendigkeit.²⁾

Für Benjamin nun ist das Verhältnis von Zweck und Mittel "das elementarste Grundverhältnis einer jeden Rechtsordnung"³⁾; und deshalb gewinnt es Bedeutung für die Gewalt, deren Definition immer eine Ausgrenzung aus der sittlichen Sphäre von Recht und Gerechtigkeit bedeutet, d.h. aus der Sphäre des Rechts, die der Kriterienbereich der Mittel ist, während Gerechtigkeit den Zwecken zugeordnet ist.

Die Frage nach Gewalt und Recht sieht Benjamin zulässig gestellt im Grunde nur im Bereich des positiven Rechts - im Gegensatz zum Naturrecht; denn für letzteres ist Gewalt als Mittel selbstverständlich und fraglos und folglich legitimiert. Gewaltanwendung im Bereich des positiven Rechts dagegen bleibt fortdauernd problematisch, ist doch dies positive Recht gebunden an seine historische Entwicklung, die gerade auf dem Antagonismus zum Naturrecht beruht, welches einzudämmen das positive Recht als seine Aufgabe ansieht.

Ein Ergebnis dieses Antagonismus kann Benjamin als "eine allgemeine Maxime gegenwärtiger europäischer Gesetzgebung" formulieren: "alle Naturzwecke einzelner Personen müssen mit Rechtszwecken in Kollision geraten, wenn sie mit mehr oder minder großer Gewalt verfolgt werden."⁴⁾ Staatliche Monopolisierung der Gewalt gehört zu den Konkretionen der Eindämmung mit Gewalt verfolgter Naturzwecke. Als solche ist sie positiv zu werten, weil eine allgemeine historische Anerkennung des Zweckes (der Gewaltmonopolisierung) nachgewiesen werden kann.⁵⁾ Diese allgemeine historische Anerkennung soll den Rechtszweck verbürgen, ihn als solchen ausweisen.

Die Orientierung der Gewaltfrage am Recht beinhaltet aber gleichzeitig, daß die (für Max Weber und die Tradition, die er fortführt, axiomatische) Monopolisierung der Gewalt im Staat auch ständiger Kritik ausgesetzt ist. So stellt Benjamin der vom Staat geübten Gewalt das Streikrecht zur

Seite: "Die organisierte Arbeiterschaft ist neben den Staaten heute wohl das einzige Rechtssubjekt, dem ein Recht auf Gewalt zusteht."⁶⁾ Das heißt, daß die These vom Gewaltmonopol des Staates hier (im marxistischen Sinne) relativiert ist.

Nun Überwinden die Rechtszwecke die Naturzwecke aber nicht endgültig; vielmehr ist geschichtlich immer neu der allgemeine Konsens auszumachen. Dessen Transzendierungsmöglichkeit ist wiederum durch den Verweis auf die Historie gegeben.

Die Rolle der Gewalt ist in dieser Differenzierung die der Durchsetzung der jeweiligen Zwecke. Das heißt, ihr Mittel-Charakter ist auch hier nicht zu verkennen. (Benjamin nennt eine ganze Reihe von Gewalt-als-Mittel-Beispielen.⁷⁾)

Gewalt kann aber - gemäß den Zwecken - zweifach wirken: rechtsetzend oder rechtserhaltend. Das heißt, die Transzendierung der Rechtszwecke kann einmal durch Weiterentwicklung innerhalb gesetzter Rechtsordnungen erfolgen, zum anderen auch durch die Neusetzung von Zwecken, die als Naturzwecke neues Recht setzen und begründen. In bezug auf das Recht bedeutet diese Doppelfunktion: Recht wird mit Hilfe von (rechtsetzender) Gewalt eingesetzt; es wird weiter von (rechtserhaltender) Gewalt auf Dauer gestellt.

Rechtsetzende und rechtserhaltende Gewalt bilden einen Zirkel, sucht doch alle rechtsetzende zur rechtserhaltenden Gewalt zu werden, sich zu etablieren. Der Zirkel scheint undurchdringlich; Benjamin nennt rechtsetzende und rechtserhaltende Gewalt mythisch aufgrund dieser zyklischen Struktur.⁸⁾ Dem Verdikt des Mythos also unterliegt alle instrumental im Verhältnis zu bestimmten Zwecken sich verstehende Gewalt.

Unter dieses Verdikt fällt eben auch die Webersche

These vom Gewaltmonopol des Staates, wonach der Staat Recht dadurch erzeugt, daß er Gewalt ausübt. Für Benjamin ist in der Dialektik von Rechtsetzung und Rechtserhaltung die staatliche Gewalt Bestandteil mythischer Gewalt und als solche notwendig zu kritisieren. Daß diese Kritik aber über eine marxistisch revolutionäre Kritik und Relativierung der Gewalt des Staates hinausgeht, zeigt sich in der Etablierung der 'göttlichen' revolutionären Gewalt.

2.1.2 Revolutionäre Gewalt

Die transzendierende Kraft, die den Zirkel zu durchbrechen vermag, schreibt Benjamin der revolutionären Gewalt zu, der göttlichen Gewalt. "Nachdem Benjamin in der 'Kritik der Gewalt' die Aufhebung des mythischen Zeitalters durch den Sieg Gottes über die mythischen Gewalten bestimmt hat, bleibt die Aporie, in der Indirektheit des Handelns Gottes zwischen göttlichen und mythischen Manifestationen unterscheiden zu müssen."⁹⁾

So ist die Definition der revolutionären Gewalt überaus schwierig: Sie hat einerseits Anteil an der in den mythischen Bereich eingeordneten rechtsetzenden Gewalt: Ihr Prototyp ist der Klassenkampf als Generalstreik.¹⁰⁾ Der Generalstreik und die darin enthaltene Gewalt ist imstande, "Rechtsverhältnisse zu begründen und zu modifizieren, wie sehr das Gerechtigkeitsgefühl sich auch dadurch beleidigt finden möge"¹¹⁾. Die Gewalt des Streiks ist einer gewaltlosen Gewalt nahe. Dies ist die eine Seite der revolutionären, göttlichen Gewalt. Andererseits aber zeichnet sie sich dadurch aus, daß sie jeden nur möglichen Gegensatz zur mythischen Gewalt bildet: "Ist die mythische Gewalt rechtsetzend, so ist die göttliche rechtsvernichtend, setzt jene Grenzen, so ver-

nichtet diese grenzenlos, ist die mythische verschuldend und sühnend zugleich, so die göttliche entschuldigend, ist jene drohend, so diese schlagend, jene blutig, so diese auf unblutige Weise letal."¹²⁾

Ist diese Klassifizierung mythischer und revolutionärer Gewalt, wie sie Benjamin vornimmt, mit Sicherheit keine empirische, so läßt sich auch das Kennzeichen der göttlichen Gewalt als eines unblutigen, "reinen" "insigniums" nicht leicht verifizieren. Göttliche Gewalt ist reine Gewalt. Hier ergibt sich also am ehesten eine Verbindung zu gewaltlosen Mitteln, die Benjamin auch 'reine Mittel' nennt: "Herzenshöflichkeit, Neigung, Friedensliebe, Vertrauen und was sich sonst noch nennen ließe, sind deren (sc. der reinen Mittel, H.B.) Voraussetzung."¹³⁾ Und von hier gibt es wieder eine Verbindung zur revolutionären Gewalt, denn im Klassenkampf findet sich wieder, was das Prädikat der Reinheit verdient: Es erscheint hier "als Zuversicht, als Mut, als Humor, als List, als Unentwegtheit in diesem Kampf"¹⁴⁾.

Und doch gehört auch dies zur göttlichen Gewalt, daß sie im Unverfügbaren bleibt. Ihr Wesen ist Erscheinung, dem göttlichen Prädikat entsprechend. Sie verweist Gewalt als Mittel zu Rechtszwecken in die Hand des Menschen, die dem Bereich des Mythos angehören; Göttliches aber erscheint in den revolutionären Momenten, in denen revolutionäre Gewalt in die Geschichte einbricht, ihr "Kontinuum" 'aufsprengt', ein neues Zeitalter anhebt.¹⁵⁾ Dieser Begriff der göttlichen revolutionären Gewalt - verdeutlicht durch den Generalstreik - ist also nicht einfach identisch mit der marxistischen revolutionären Gewalt.¹⁶⁾ Vielmehr überbietet er sie.

Zweck und Mittel bleiben die Kategorien der Beschreibung von Gewalt im Bereich des Mythischen. Revolutionäre Gewalt

dagegen - so kann man fast nur vermuten bei der andeutungsweisen Formulierung Benjamins - bedarf dieser Kategorisierung kaum mehr: Bei ihr sind Zweck und Mittel im Einklang. Göttliche Gewalt bedarf keiner Rechtfertigung; sie negiert das Recht, ist "rechtsvernichtend"¹⁷⁾; sie vereint mühelos die Bereiche von Recht und Gerechtigkeit, oder genauer: sie läßt diese Bereiche noch nicht auseinandertreten. So verläuft Benjamins Kritik der Gewalt als eine Rückführung ihrer gegenwärtigen Manifestationen in scheinbar undurchdringlichen Gewaltzyklen auf eine die Geschichte im "Tigersprung" zurücklassende¹⁸⁾ revolutionäre, ja göttliche Gewalt. Erst das Erscheinen der letzten macht die Defizienz mythischer Gewalt sichtbar im Lichte der neu anhebenden Geschichte.

Diese Theorie der Gewalt zielt weniger auf das Problem der Differenzierung des Gewaltbegriffs und des Umgangs mit Gewalt, als vielmehr auf eine Genealogie der Gewalt und darin auf den Sinn von Geschichte, der in revolutionärer, göttlicher Gewalt aufleuchtet.¹⁹⁾

Die Benjaminsche Kritik der Gewalt ist eine absolute Kritik. Ihre Absolutheit aber macht sie nicht irrelevant, sondern sie vermag die permanent notwendige Frage nach der Begründung jeweiliger Gewalt wachzuhalten. Kritik monopolisierter Staatsgewalt ist so nötig wie Kritik revolutionärer Gewalt. Der eigentliche 'Rechts'hintergrund dieser Infragestellung, die göttliche Gewalt, die solche rechtserhaltende wie rechtsetzende Gewalt kritisiert, verweist auf das, was die gewaltvollen Konfliktsituationen total überbietet.

In der Sprache der Theologie ließe sich diese Gewaltkritik als eschatologisch motiviert beschreiben. Und ihre ideologiekritische Funktion entspricht ganz der Intention jener Theologie, der die Kritik der Gesellschaft theologische Notwendigkeit ist.

Allerdings scheint in der Sprache Benjamins die Andersartigkeit der Sphäre der göttlichen Gewalt gegenüber dem Bereich mythischer Mächte ungleich größer als in der revolutionären Theologie die Rolle der Eschatologie und Theologie gegenüber den aktuellen Gewaltverhältnissen. Das beruht darauf, daß bei Benjamin die Hoffnung auf die Beförderung der göttlichen Revolution, bei der der Mensch als cooperator mitwirkt, nicht so groß ist (zumindest nicht so expliziert ist) wie bei den Revolutionstheologen. Während diese (teilweise) zur Identifizierung von göttlichem und menschlichem revolutionärem Handeln kommen, ist bei Benjamin der Vorgang revolutionärer Veränderung (wenn er das göttliche Prädikat verdient) nicht einfach herstellbar.

Das marxistische Element der Veränderungsfähigkeit der Gesellschaft ist auch für Benjamin eine grundlegende Voraussetzung, aber bei ihm bleibt stärker als bei den Revolutionstheologen die Ambivalenz der Veränderung - ihre häufigste Form: die mythische Gewalt - bewußt.

So ist die Theorie Benjamins nicht einfach eine geschichtsphilosophische Parallele zu geschichtstheologischen Elementen in der Theologie der Revolution und infolgedessen keine bloße Bestätigung für solche Theologie. Vielmehr ist seine Position gegenüber der revolutionären Theologie ein Hinweis auf die Nötigung zur kritischen Reflexion gerade des 'göttlichen Anteils' an der revolutionären Gewalt.

2.2 Herbert Marcuse

2.2.1 Wirklichkeit und Möglichkeit

Gewalt im Kategoriensystem von Zweck und Mittel begegnet (wie sich bei Benjamin gezeigt hat) auch in einer

kritischen Gesellschaftstheorie.

"Bei radikaler politischer Praxis gehört der Zweck einer Welt an, die verschieden ist vom etablierten Universum von Sprache und Verhalten und seinen Gegensatz bildet. Die Mittel aber gehören zu diesem Universum und werden von ihm nach seinen Begriffen beurteilt, nach eben den Begriffen, die durch den Zweck aufgehoben werden."²⁰⁾

Mit diesem Satz weist Marcuse die Kategorien von Zweck und Mittel in das grundlegende Deutungsschema aller kritischen Gesellschaftstheorie; in das Schema von Wirklichkeit und Möglichkeit.²¹⁾ Gesellschaftliches Leben vollzieht sich in deren antagonistischer Bewegung.

Bei Hegel begründet Marcuse seine Gesellschaftskritik, indem er dessen Vernunftbegriff in Beziehung zum Bestehenden auslegt, wobei die Beziehung sich als Gegensatz herausstellt: Durch die Vernunft selbst wird der Mensch "zu bestimmten Konzeptionen gelangen, aus denen hervorgeht, daß die Vernunft in einem antagonistischen Verhältnis zum Bestehenden steht"²²⁾. Die Differenz zwischen Wirklichem und Möglichem trägt der gegenwärtig erlebten Unvernünftigkeit Rechnung; und es gilt: "Solange es eine Kluft zwischem dem Wirklichen und dem Möglichen gibt, muß jenes bearbeitet und verändert werden, bis es in Übereinstimmung mit der Vernunft gebracht ist."²³⁾

In der bleibenden Differenz zwischem den Wirklichen und dem Vernünftigen liegt für Marcuse die Nötigung zu einer kritischen Theorie, der die Aufgabe der Vermittlung zufällt, einer Vermittlung aber im besonderen Sinn: "Die Verwirklichung der Vernunft ist keine Tatsache, sondern eine Aufgabe. Die Form, in der die Objekte unmittelbar erscheinen, ist noch nicht ihre wahre Form. Was einfach gegeben ist, ist zunächst negativ, ein anderes als seine wirklichen Möglichkeiten."²⁴⁾ Hierin liegt die Aufgabe der Verwirklichung der Vernunft als einer revolutionären

Aufgabe: Es gilt, die Negativität des Bestehenden zu negieren, um es in seine wahren Möglichkeiten zu überführen. Destruktion des gegenwärtig Bestehenden wird zur Voraussetzung für die zukünftige Verwirklichung des Vernünftigen. Dabei sieht Marcuse "die Fragwürdigkeit des Begriffs der sich im Innern eines bestehenden Ganzen als Befreiung entfaltenden Negation"²⁵⁾. Ein solcher Negationsbegriff würde lediglich den "Scheincharakter" Hegelscher Dialektik beweisen, "indem durch alle Negation hindurch, durch alle Destruktion hindurch sich letzten Endes doch immer nur das schon an sich Seiende entfaltet und durch die Negation auf eine höhere geschichtliche Stufe gehoben wird"²⁶⁾.

Erst die Negation von außen (eines im Innern antagonistischen Ganzen) garantiert eine qualitative Differenz zum Bestehenden, eine -revolutionäre- Veränderung. "Die qualitative Differenz der neuen Stufe der neuen Gesellschaft wäre dann nicht nur in der Befriedigung der vitalen und geistigen Bedürfnisse..., sondern vielmehr in der Entstehung und Erfüllung neuer, in der antagonistischen Gesellschaft erstickten Bedürfnisse zu sehen."²⁷⁾

In dem Neuen, das über den innergesellschaftlichen Antagonismus hinausweist, ist das 'vernünftige' Ziel der Gesellschaft verankert. Seine Erreichung beinhaltet die Äußerung echter Bedürfnisse: "Solidarität anstelle des Konkurrenzkampfes; Sinnlichkeit anstelle von Repression; Verschwinden der Brutalität, Vulgarität und ihrer Sprache; Friede als Dauerzustand"²⁸⁾. Sie würden die qualitative Differenz zum Bestehenden, den Bruch mit der gegenwärtigen Welt zum Ausdruck bringen. Wird hier die 'revolutionäre' Perspektive durch die Negation des schlechten Bestehenden ausgelöst, so läßt sie sich deutlicher noch in bezug auf Marcuses Kalkulation revolutionärer Gewalt ausmachen.

2.2.2 Historischer Kalkül und Revolutionsverständnis

Im 'historischen Kalkül' - angewandt auf das Problem der Legitimation revolutionärer Gewalt - findet die Konfrontation von Wirklichkeit und Möglichkeit eine Konkretion.

'Historischer Kalkül' meint "eine Berechnung der Chancen einer zukünftigen Gesellschaft gegenüber den Chancen der bestehenden im Hinblick auf menschlichen Fortschritt, das heißt, daß der technische und materielle Fortschritt derart angewandt wird, daß er individuelle Freiheit und individuelles Glück vergrößert."²⁹⁾

Die Methode dieses Kalküls besteht darin, daß "die geistigen wie materiellen, wissenschaftlichen wie technischen Ressourcen berechnet und die rationalsten³⁰⁾ Mittel entworfen werden, diese Ressourcen zu nutzen."

Dieser 'historische Kalkül' ist das entscheidende Problem in der Revolutionstheorie Marcuses.³¹⁾ Marcuse geht von der Legitimationsfrage aus: "Läßt sich revolutionäre Gewaltanwendung als ein Mittel zur Herstellung oder Beförderung menschlicher Freiheit und menschlichen Glücks rechtfertigen?"³²⁾

Eine Antwort auf diese Frage kann nur mit dem Verweis auf ihre historisch sich verändernden Bedeutungsinhalte - die sich mit den Kriterien für Glück und Freiheit auch auf die ethischen Urteile insgesamt beziehen - gesucht werden. Das heißt also, die Antwort besteht im 'historischen Kalkül'. Es ist damit bereits die erste Bedingung für seine Rechtmäßigkeit benannt, nämlich die Bedingung des Historischen.

In dieser Bedingung des Historischen liegt aber gleichzeitig die Möglichkeit des Nachweises der realisierten 'Beförderung menschlicher Freiheit und menschlichen Glücks', ein Moment auch empirischer Nachweisbarkeit. Das

soll auch heißen: Die Extrapolation des Möglichen ist nicht abstrakt im Vergleich zur Wirklichkeit, sondern gefordert wird die Herausarbeitung der 'realen Möglichkeit' als einer berechenbaren Möglichkeit.

So ist mit der Bedingung des Historischen und der empirischen Nachweisbarkeit gleichzeitig die Bedingung der Rationalität gegeben.³³⁾ Schließlich kommt als letzte Bedingung des Kalküls die Übereinstimmung von Mittel und Zweck hinzu: Die revolutionäre Bewegung "muß imstande sein zu begründen, daß ihre Mittel angemessen sind, diesen Zweck zu erreichen."³⁴⁾

Die Revolution und die revolutionäre Gewaltanwendung, die gerechtfertigt werden, haben diese Bedingungen zu erfüllen, ja sie werden selbst zur historischen Kalkulation, die über die Realität ihrer Erfolgchancen sich ständig Auskunft zu geben genötigt sind. Nicht die blinde Zerstörung des Bestehenden, nicht die "reine revolutionäre Transzendenz"³⁵⁾ - wie immer wieder die Vorwürfe gegen Marcuses politische Philosophie lauten - auch nicht die 'große Weigerung' sind hier herauszuhören; im Gegenteil: Die Kalkulierbarkeit der Revolution macht sie zum konsensfähigen Programm gezielter Veränderung. Die revolutionäre Aufgabe bleibt darin bestehen, denn: "Gemessen an den realen Möglichkeiten der Freiheit leben wir stets in einem Zustand relativer Unfreiheit. Die große Kluft zwischen realer Möglichkeit und Aktualität, zwischen dem Vernünftigen und dem Wirklichen ist niemals geschlossen worden."³⁶⁾ Der Kalkül zielt also auf eine permanente Revolution, weil die 'reale Möglichkeit', obwohl sie bereits Anhalt hat am Bestehenden, permanent aussteht.

Marcuse hält auch in seinem Werk 'Der eindimensionale Mensch' an einer revolutionären Veränderungsmöglichkeit in Form des 'historischen Kalküls' fest. Das ist zu betonen, weil ihm gerade in bezug auf dieses Werk ausschließlich der Vorwurf totaler, abstrakter Negation des Bestehenden gemacht wird.³⁷⁾ Dagegen bleibt der Versuch der Vermittlung zwischen dem

Bestehenden und dem 'ganz Anderen' mit Hilfe eben des Kalküls bedeutsam, weil er geeignet ist, die Abstraktheit der Negation zu mildern.

Historisch kann Marcuse auf die Transzendierung gesellschaftlicher Situationen verweisen. Der Prozeß gesellschaftlicher Verwirklichung ist unabgeschlossen. Diese Verwirklichungen sind jeweils Ergebnisse einer Auswahl aus der Menge der geschichtlichen Möglichkeiten.

Deshalb "steht jede Gesellschaft der Wirklichkeit oder Möglichkeit einer qualitativ anderen geschichtlichen Praxis gegenüber, die das bestehende institutionelle Gefüge zerstören könnte."³⁸⁾

Die Wahl der Möglichkeiten soll nicht dezisionistisch oder gar zufällig geschehen - wie Marcuse vorgeworfen wird³⁹⁾ - sondern Marcuse begründet durch die Rationalität des Kalküls die Bestimmtheit der Wahl. Nur die bestimmte Negation bestehender Werte kann wirklich neue Werte hervorbringen.⁴⁰⁾ So hängt auch der transzendente Entwurf an der gegenwärtigen Wirklichkeit: "Der transzendente Entwurf muß mit den realen Möglichkeiten übereinstimmen, die auf dem erreichten Niveau der materiellen und geistigen Kräfte offen sind."⁴¹⁾ Betrachtet man die Kriterien der "höheren Rationalität" des Entwurfs, so geht es eindeutig um Verbesserungen des jetzt Bestehenden.

Diese reformerische Grundtendenz des Kalküls stößt sich nun in gewisser Weise mit der geläufigen Interpretation der Marcuseschen Gesellschaftskritik in den zwei unvermittelten und unvermittelbaren Welten des Bestehenden und des 'Ganz Anderen'.

Es soll darauf hingewiesen werden, daß diese Inkonzinnität sich bei Marcuse selbst findet, gleichzeitig aber auch der Versuch des Ausgleichs beider Vorstellungen. Revolution - und auf sie zielt ja die Kritik des histo-

42)
rischen Kalküls - bekommt auf diese Weise eine
zumindest zweifache Bedeutung; zum einen die auf der
rationalen Kalkulation des Möglichen beruhende Ver-
änderung im Sinne von Verbesserung; zum anderen die
totale Negation des Bestehenden, die Verneinung des
Gegenwärtigen zugunsten des noch ausstehenden Möglichen.

In unserem Zusammenhang wird bewußt die Betonung auf die
mit dem historischen Kalkül begründete Veränderung ge-
legt, welcher selten in der Marcusekritik berücksichtigt
wird, deren Eindeutigkeit er stören würde, und welcher
ein besonderes Licht auf Marcuses Gewaltverständnis wirft.

2.2.3 Gewaltverständnis

Gewalt muß bei Marcuse - folgt man seiner Geschichtsschau
der Verwirklichung des geschichtlich Möglichen - in den
Kategorien von Gewalt und Gegengewalt erscheinen. Und
zwar ist das Kriterium ihrer Unterscheidung ihre geschicht-
liche Funktion.⁴³⁾

Das heißt, daß bei aller historischen Relativität die
geschichtlichen Tendenzen der Folgen von Gewalt Auskunft
geben über den Fortschritt (und Fortschritt meint ja
gerade die Verminderung der gegenwärtig herrschenden ge-
waltvollen Zustände), bzw. über den Rückschritt, der mit
ihrer Hilfe gemacht wurde.

"Der geschichtliche Fortschrittskalkül (der gegen-
wärtig der Kalkül der voraussichtlichen Verringerung
von Gewaltsamkeit, Elend und Unterdrückung ist)
scheint die wohlüberlegte Wahl zwischen zwei Formen
politischer Gewalt einzuschließen; die seitens der
gesetzlich bestellten Mächte, .. und die seitens
potentiell umstürzlerischer Bewegungen." 44)

An anderer Stelle spricht Marcuse von der Differenz zwischen
Gewalt als "Waffe des Establishments" und 'revolutionärer
Macht' als dem "Handeln von Massen oder Klassen, die in
der Lage sind, das etablierte System zu stürzen, um eine

sozialistische Gesellschaft zu errichten"⁴⁵⁾.

Bei Marcuse ist mit der Beschreibung von Gewalt und Gegengewalt in historischer Perspektive etwas Ähnliches ausgeführt wie das, was Benjamin die Zirkelstruktur rechtsetzender und rechtserhaltender Gewalt nannte, die 'mythisch' hieß aufgrund ihrer Undurchdringlichkeit. Der Unterschied aber zu Benjamin liegt darin, daß Marcuse keinen Zirkel sieht, den er für undurchdringlich hielt, stattdessen die sprengende, transzendierende Kraft der revolutionären Gewalt immer wieder in der Geschichte der fortschreitenden Humanisierung am Werke sieht. Marcuse stellt sich also stärker in die marxistische Revolutionstheorie als es Benjamin tut, der die revolutionäre Gewalt als göttliche Gewalt total abhob vom Geschichtsverlauf: Sie war der 'Tigersprung' aus der Geschichte, wahrhaft das 'Ganz Andere'. Andererseits hatte aber auch seine revolutionäre Gewalt Anteil an der rechtsetzenden Gewalt, die ja auf Revolution beruhen kann.

Marcuse drängt auf die Unterscheidung von Gewalt und Gegengewalt, weil deren Subsumierung unter einen umfassenden Gewaltbegriff ihm als Folge geschichtsverfälschender Herrschaftsinteressen erscheint.⁴⁶⁾

Legale rechtmäßige Gewalt und unrechtmäßige revolutionäre Gewalt (wie z.B. Terror) werden nicht ausführlich reflektiert, geht es Marcuse doch nicht um Vollständigkeit im Aufweis unterschiedlicher Gewaltsituationen, sondern um die Rechtfertigung revolutionärer Gewalt.

Es geht um einen qualitativen Unterschied beider Arten von Gewalt. Befreiende Gewalt verstößt immer "gegen etablierte und geheiligte Institutionen und Interessen": "Und eben aus diesem Grunde ist revolutionäre Gewalt höchst wirksam als Gegengewalt gerechtfertigt worden, das heißt als Gewalt, notwendig, um höhere Formen der Freiheit gegen den Widerstand der etablierten Formen zu sichern."⁴⁷⁾

Die Differenzierung in Gewalt und Gegengewalt setzt eine gewalttätige gegenwärtige Gesellschaft voraus. Erst die Analyse dieser Gesellschaft, die Bestandsaufnahme ihrer Gewaltsamkeit, erweist die Relativität und Reflexivität der revolutionären Gewalt. Auf die qualitative Differenz zwischen Gewalt und Gegengewalt verweist die unterschiedliche Zweck-Mittel-Relation. Während die repressive Gewalt, deren Zweck nicht der Fortschritt im Sinne größerer Herrschaftsfreiheit, sondern die Stabilisierung ihrer selbst um ihres Herrschaftsanspruchs willen ist, eine Übereinstimmung in der Intention von Mittel und Zweck aufweist, entsteht bei der revolutionären Gewalt ein scheinbarer Widerspruch zwischen Zweck und Mittel: Gewalt wird angewendet, um Gewalt zu reduzieren. Marcuse empfindet diesen Widerspruch, wenn er sagt: "Der Zweck muß in den repressiven Mitteln, ihn zu erreichen, am Werk sein."⁴⁸⁾ Soll damit nicht die Heiligung der Mittel durch den Zweck gemeint sein, so muß das Mittel selbst genauere Bestimmung erfahren, muß unterscheidbar werden von Willkür und Terror.

"Die Gewalt zum Beispiel des revolutionären Terrors ist sehr verschieden vom weißen Terror, weil der revolutionäre Terror eben als Terror seine eigene Transzendierung zu einer freien Gesellschaft impliziert, während das der weiße Terror nicht tut... Wie man es verhindern kann, daß der revolutionäre Terror in Grausamkeit und Brutalität ausartet, ist eine andere Frage. Jedenfalls gibt es in einer wirklichen Revolution immer Mittel und Wege, die Ausartung des Terrors zu verhindern." ⁴⁹⁾

Ungerechtfertigte Mittel sind identifizierbar: "...es gibt Formen der Gewalt und Unterdrückung, die keine revolutionäre Situation rechtfertigen kann, weil sie gerade den Zweck negieren, wofür die Revolution ein Mittel ist. Dieser Art sind willkürliche Gewalt, Grausamkeit und unterschiedsloser Terror."⁵⁰⁾

Marcuse ist nicht einfach mit der immer gleichbleibenden Kritik der Verfechter einer Gewaltlosigkeit zu begegnen,

welche lautet: Gewalt ist immer reaktionär. Hier ergibt sich offensichtlich das Dilemma, daß historisch nicht mehr geurteilt werden kann, wo das prinzipielle Urteil im vorhinein feststeht.⁵¹⁾ Diese Kritik ist zumeist fixiert auf die revolutionäre Gegengewalt, die am ehesten ins Auge fällt und sich scheinbar leicht definieren (das heißt, aus dem gesellschaftlichen Zusammenhang ausgrenzen) läßt.

Marcuses Gegenargumentation, die die Entstehung positiver Werte durch ihre revolutionäre Erkämpfung nachweist, ist schlechterdings nicht zu übersehen: Toleranz entstand in den englischen Bürgerkriegen, die Menschenrechte sind in der amerikanischen und französischen Revolution erkämpft worden;⁵²⁾ was schließlich ein Mehr an Freiheit bewirkt hat, ist zunächst mit Gewalt erworben worden.

In eben diesem Sinne schreibt B. Moore:

"Revolutionäre Gewalt, die Diktatur einschloß, ging an mehreren Wendepunkten der abendländischen Geschichte Perioden erweiterter Freiheit voraus. Es ist einfach unmöglich, Gewalt, Diktatur und Fanatismus unter eine Kategorie zu bringen, Freiheit, Konstitutionalismus und bürgerliche Rechte unter eine andere. Jene haben bei der Entwicklung dieser eine Rolle gespielt." 53)

2.2.4 Gesellschaftliche Gewalt?

Aufgrund dieses Gewaltverständnisses ergibt sich, daß zum einen Gewalt in der Form legalisierter Unrechtmäßigkeit, zum anderen in der Form revolutionärer Rechtmäßigkeit als Mittel zur Erreichung bestimmter Zwecke gilt. Die Unterscheidung der beiden Formen findet statt im Bereich der Mittel.

Darüber hinaus aber bekommt bei Marcuse die Analyse und Darstellung der 'rechtserhaltenden' Gewalt besonderes Gewicht, ja seine Gesellschaftsanalyse läßt sich verstehen als eine Erhebung der gesellschaftlichen Gewalt-

verhältnisse: "Gewalttätigkeit ist in die Wesensstruktur dieser Gesellschaft eingebaut: als akkumulierte Aggressivität, die das Geschäftsleben aller Zweige des korporativen Kapitalismus antreibt, als legale Aggression auf den Autobahnen und als nationale Aggression draußen,..."⁵⁴⁾

Solche gesellschaftliche Gewalt ist aber mehr als nur ein Mittel, das auf bestimmte Verhältnisse und deren Stabilisierung aus ist; es ist vielmehr gerade die These Marcuses, daß diese Gewalt als machtvoller Herrschaftsbeweis sich das Bewußtsein der Beherrschten unterworfen hat: Die Verinnerlichung der Gewaltverhältnisse (die sich als Herrschaftslegitimation äußert) ist mittlerweile in der Bedürfnis- und Triebstruktur des Einzelnen verankert.⁵⁵⁾ Der so gekennzeichneten gesellschaftlichen Situation gilt Marcuses Veränderungsdenken. Gerade aus Gründen des historischen Kalküls sucht er im Falle dieser alles (das 'Ganze') beherrschenden Gewalt die revolutionäre Veränderung, die Bekämpfung der gesellschaftlichen Gewalt mit dem Mittel der revolutionären Gewalt. Die revolutionäre Veränderung muß aber die 'Revolutionierung' des Bewußtseins mit einschließen,⁵⁶⁾ das der Veränderung nicht nachhinken darf.

Dabei ergibt sich aber Widersprüchliches in bezug auf den Gewaltbegriff selbst: Marcuse vermag gesellschaftliche Gewaltzusammenhänge zu analysieren, möchte aber die Verinnerlichung des herrschenden Zustandes (der doch von Gewalt durchwirkt ist) nicht mit dem Terminus 'Gewalt' ausdrücken. Solch eine "Begriffserweiterung" erscheint ihm unzulässig. Er sieht "den Unterschied zwischen dem Terror und der totalitären Demokratie, die nicht mit dem Terror arbeitet, sondern mit der Verinnerlichung, mit Gleichschaltungsmechanismen: das ist nicht Gewalt. Gewalt ist, wenn einer einem den Kopf mit dem Knüppel einschlägt oder einzuschlagen droht. Gewalt ist nicht, wenn Fernsehprogramme mir vorgesetzt werden, die das Bestehende in

dieser oder einer anderen Weise erklären.“⁵⁷⁾

Hier spricht sich der Wunsch aus, Gewalt als eindeutig identifizierbares, personal gebundenes Mittel zur Erreichung eines bestimmten Zwecks zu erhalten. Solche Eindeutigkeit ist aber gerade nicht zu retten, wenn man - wie Marcuse - die Gewalt, die in gesellschaftlichen Strukturen herrscht und durch sie geübt wird, zu analysieren sucht. Ja gerade die Verankerung der herrschenden Gewalt im Bewußtsein, so daß Konterrevolution zum Bedürfnis wird,⁵⁸⁾ läßt jede Hoffnung auf die Einfachheit und Eindeutigkeit von Gewalt und Gewaltanwendung verschwinden. So entsteht folgender Widerspruch: Das, was sich qua gesellschaftliche Struktur ins menschliche Bewußtsein (in die Bedürfnisstruktur) begeben hat, was also eine in Mensch und Gesellschaft gleichermaßen strukturell verankerte Gewalt genannt werden könnte, bezeichnet den genauen Gegensatz zu einem ausschließlich instrumentalen Verständnis von Gewalt, das als Gewalt lediglich bezeichnet, was direkt aufweisbar und auf Personen zurückzuführen ist.

Folgt man Marcuse, so gelangt man zu einer strukturellen Verankerung von Gewalt, was eine Erweiterung des Gewaltbegriffs nötig macht, die nun aber gerade nicht mehr von Marcuse geleistet wird. Aus diesem Grunde soll nun weiter gefragt werden nach einer umfassenderen Gewalttheorie, die die Überschreitung des Mittelcharakters von Gewalt nicht übersieht, wenn sie die strukturellen Komponenten gesellschaftlich verankerter Gewalt untersucht. Eine solche Fortführung der Gewalttheorie läßt sich bei Johan Galtung beobachten.

3. Eine neuere Gewalttheorie: Johan Galtung

Galtung versteht Gewalt nicht mehr ausschließlich in den Kategorien von Zweck und Mittel. Das Neue, das er in bezug auf die Weiterentwicklung eines Gewaltbegriffs formuliert, liegt vielmehr in der enormen Ausweitung dessen, was Gewalt zu nennen ist. Strukturelle Gewalt ist systemabhängige Gewalt; ihre Kritik bedeutet zunächst ihren Aufweis als soziale Ungerechtigkeit, Ungleichheit.

3.1 Eine Typologie der Gewalt

Gewalt wird definiert als Ursache der Kluft zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit;¹⁾ Wirklichkeit und Möglichkeit bilden den Maßstabbereich zur Bestimmung von Gewalt:

"Gewalt wird hier differenziert als die Ursache für den Unterschied zwischen dem Potentiellen und dem Aktuellen, zwischen dem, was hätte sein können, und dem, was ist. Gewalt ist das, was den Abstand zwischen dem Potentiellen und dem Aktuellen vergrößert oder die Verringerung dieses Abstandes erschwert..." 2)

Und: "Gewalt liegt dann vor, wenn Menschen so beeinflußt werden, daß ihre aktuelle somatische und geistige Verwirklichung geringer ist als ihre potentielle Verwirklichung." 3)

Gewalt kann nur deskriptiv - eine möglichst große Menge von Gewaltvorkommen abdeckend - dargestellt werden.

Galtung entwickelt dementsprechend eine 'Typologie der Gewalt', die eine Reihe von signifikanten Merkmalen für Gewaltanwendung als Typen der Gewalt einander zuordnet.

- Physische und psychische Gewalt sind gemäß ihres Anwendungszieles zu differenzieren, nämlich inwieweit körperliche, inwieweit psychische Bereiche verletzt werden.
- Negative und positive Sanktionen unterscheiden die Form der Einflußnahme auf Menschen, die beide Formen unter-

schiedlich stark als Manipulation und Beschränkung erleben. Die Ähnlichkeit der Funktion dieser Sanktionen ist größer als bei der Funktion physischer und psychischer Gewalt.

Dieses Gegensatzpaar taucht nicht mehr in der graphischen Darstellung der Typologie auf⁴⁾; die Notwendigkeit der Differenzierung indes sieht Galtung in der hierdurch erreichten Weite des Gewaltbegriffs.⁵⁾ Dieses Begriffs-paar gibt inhaltlich wieder, was auch als 'Macht' bezeichnet werden könnte.

- Eine dritte Bestimmung fragt nach dem verletzten Objekt, nennt auch das Gewalt, was kein Objekt erreicht hat, also z.B. Gewaltandrohung. Hier wird die Grenze zur psychischen Gewalt fließend. Bei dieser Differenzierung ist zu beachten, daß sie nicht auf der Frage beruht, ob es ein Objekt gibt oder nicht, sondern auf der Frage, ob dieses Objekt erreicht worden ist oder nicht.
- Die Frage nach dem feststellbaren Gewalt ausübenden Subjekt führt zu den zentralen Gewalttypen innerhalb des Galtungschen Modells, zu personaler und struktureller Gewalt. Strukturelle Gewalt unterscheidet sich von personaler Gewalt durch die Unauffindbarkeit des Täters: "hier tritt niemand in Erscheinung, der einem anderen direkt Schaden zufügen könnte; die Gewalt ist in das System eingebaut und äußert sich in ungleichen Machtverhältnissen und folglich in ungleichen Lebenschancen."⁶⁾ Dahinter steht der Gedanke einer Ablösung der Gewalt vom Verletzung intendierenden Subjekt, einer a-moralischen Gewalt 'ohne Täter', die mit der Struktur gesellschaftlichen Lebens überhaupt zusammengeht. Wenn Galtung davon ausgeht, daß sich eine Gesellschaft in Interaktionssystemen organisiert, die die Tendenz haben, Ungleichheit unter ihren Akteuren zu vergrößern anstatt abzubauen, so ergibt sich strukturelle Gewalt, deren Voraussetzung "Ungleichheit in der Verteilung von Macht"⁷⁾ ist, als unvermeidbares Kennzeichen gesellschaftlichen Lebens.⁸⁾

- Die nächste Differenzierung zwischen intendierter und nicht intendierter Gewalt wirkt wie eine zusätzliche Unterscheidung zwischen personaler (intendiert) und struktureller Gewalt (nicht intendiert). Hier wäre hinzuzufügen, daß personale Gewalt nicht intendierte, strukturelle Gewalt dagegen auch intendierte Gewalt sein kann. Im ersten Fall handelt es sich um eine unabsichtliche Verletzung, im zweiten Fall um eine Ausnützung struktureller Gewaltverhältnisse durch ein sich - gewissermaßen sekundär - einschaltendes Subjekt: So wird die Aufrechterhaltung der Ungleichheit von Lebenschancen alsbald von den im gesellschaftlichen System ranghohen 'topdogs' intendiert.⁹⁾
- Als letzte Unterscheidung nennt Galtung die Gewaltkennzeichen manifest und latent. Wie bei den vorangegangenen Unterscheidungen ist der problematische Begriff der, der die unsichtbare, nicht gleich ins Auge fallende Gewalt bezeichnet. Latente Gewalt ist besonders dort nachweisbar, wo sie 'umzukippen' droht in aktuell manifeste Gewalt. Das geschieht in einer "Situation des labilen Gleichgewichts, in der die aktuelle Verwirklichung (sc. der derzeitigen Lebensbedingungen, H.B.) nicht ausreichend durch stabilisierende Mechanismen gegen eine Verschlechterung geschützt ist"¹⁰⁾.

3.2 Kritik der Typologie

Diese Typologie der Gewalt ist als ein besonderer Fortschritt in der Entwicklung einer Theorie der Gewalt anzusehen, werden doch hier - gemäß der grundlegenden Definition - in möglichst umfassender Weise formale und inhaltliche Kennzeichen von Gewalt benutzt, um die Spanne zwischen Aktualität und Potentialität genau zu bestimmen. Dabei ist zu beobachten, daß die inhaltlichen Kennzeichen

sich auf physische und psychische Gewaltanwendung beschränken, also auf durchaus bekannte Gewaltphänomene. Die übrigen eher formal zu nennenden Kennzeichen indes bewirken die Ausweitung des Begriffs, ebenso wie sie die Möglichkeit schaffen, ein 'Mehr' an Gewaltvorkommen zu diagnostizieren. Indem Subjekt und Objekt der Gewaltausübung als entscheidende Kriterien ins Blickfeld gelangen (personal - strukturell; objektlos - objektbezogen), ebenso das äußere Kennzeichen der Sichtbarkeit (manifest - latent), ebenso das zum Subjekt gehörende Interesse an der Gewaltausübung (intendiert - nicht intendiert), werden die strukturellen Komponenten der Gewaltanwendung zusammengetragen, so daß durch die möglichen Querverbindungen ein ziemlich lückenloses Kategoriensystem zur Gewaltauffindung entsteht.

Dieser Gewaltbegriff schließt Macht und Zwang mit ein. Wie umfassend er ist, zeigt sich gerade daran, daß die Gewaltbegriffe sowohl einer klassischen Gewalttheorie als auch einer kritischen Gesellschaftstheorie darin ihren Platz finden. Die damit gegebene Ambivalenz und das Unspezifische des Begriffs ist beabsichtigt, wenn es um eine möglichst vollständige Erfassung von Gewaltphänomenen und ihre systematische Zuordnung geht.

Kritische Einwände gegen die Typologie beziehen sich hauptsächlich auf die Dimensionen 'Gewalt ohne Objekt' und 'Gewalt ohne Subjekt' (strukturelle Gewalt).

J.-P. Derriennic argumentiert gegen die zuerst genannte Dimension: Gewalt müsse vom Verwundeten oder Bedrohten als Gewalt bemerkt werden. "...violence cannot be potential when it is not perceived as violence, that is when it is not frightening." 11)

Hierin spricht sich eine subjektivistische Blickrichtung aus, die Gewalt von dem Grad abhängig macht, bis zu dem sie bemerkt wird. Dabei bleibt die Objektivität von Gewalt unbemerkt, die eben gerade darin bestehen kann, die Angst zu verhüllen, die Wachsamkeit gegenüber Gewalt einzuschläfern, kurz: die Gewalt unsichtbar zu machen.

Gewichtiger erscheint der Einwand, den Gronow/Hilppö¹²⁾ gegenüber der objektlosen Gewaltdimension machen: Sie beschreiben Gewalt als eine Relation der Einflußnahme, die immer ein Objekt haben muß. Die Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit (die ja für Galtung zur grundlegenden Gewaltdefinition gehört) lasse sich nicht mehr vollziehen, wenn es kein Objekt gibt.¹³⁾ Diese Kritik bezieht sich ebenso auf die Dimension der strukturellen Gewalt (Gewalt ohne Subjekt). Strukturelle Gewalt sei "social mythology"¹⁴⁾; Struktur sei bei Galtung lediglich "a mystical entity which influences behaviour"¹⁵⁾: "In social influence relations there is always a subject, and this subject ist not a holistic structure."¹⁶⁾

Galtung geht es aber weder um den empirischen Nachweis einer 'Gewalt ohne Subjekt', noch um den einer 'Gewalt ohne Objekt'. Seine Typologie der Gewalt bezieht sich auf die Wirkungen, die Gewalt in ihren verschiedenen Dimensionen auf Menschen ausübt. So formuliert er im Falle von personaler und struktureller Gewalt: "Der Unterschied, der nach wie vor bestehen bleibt, ist der Unterschied zwischen Gewalt, die die Menschen als direktes Resultat der Aktionen anderer trifft, und Gewalt, die sie indirekt trifft, weil repressive Strukturen ... durch die summierte und konzertierte Aktion von Menschen aufrechterhalten werden ... Die objektiven Konsequenzen, nicht die subjektiven Intentionen, interessieren primär."¹⁷⁾

In diesen Einwänden vornehmlich gegen die strukturelle Gewaltdimension spricht sich ein Gewaltverständnis aus, das Gewalt vor allem personal-instrumental versteht. W.-D. Narr charakterisiert es zutreffend, wenn er sagt: "Als Gewaltphänomene werden häufig Erscheinungen nur dann akzeptiert..., wenn sozusagen sichtbar Blut fließt. ... Sanftes, durchaus gesellschaftlich aktiv erzeugtes Dahinsterben fällt aus der Gewaltkategorie heraus. Damit hängt eng zusammen, daß der Gewaltbegriff oft rein instrumentell gebraucht wird, daß er wieder darauf abhebt, daß Instrumente gebraucht werden, die direkt und beobachtbar physische Verletzungen von Personen durch Personen herbeiführen. Bei diesen Definitionsarten,

denen sich eine Fülle von Varianten zuweisen ließen, wird aber der Gewaltbegriff zum impressionistischen Ausrufungszeichen." 18)

Das 'sanfte Dahinsterben' der strukturellen Gewalt erläutert Narr durch den Begriff der 'non-decisions'. Dieser Begriff beschreibt strukturelle Gewalt als das, "was in den aktuellen Entscheidungen gar nicht mehr zur Disposition steht, was sozusagen in die Prämissen der Gesellschaft oder von Gruppen eingegangen ist." 19) 'Non-decisions' scheint eine zutreffende Charakterisierung struktureller Gewalt zu sein. Das Grundproblem aber des strukturellen Gewaltbegriffs, das in der Allgemeinheit liegt, Gesellschaft überhaupt als strukturell gewaltsam zu benennen, ist auch in der Formel 'non-decisions' präsent: Auch hier entsteht die Schwierigkeit, notwendige 'non-decisions' von gewaltsamen zu unterscheiden.

3.3 Personale und strukturelle Gewalt

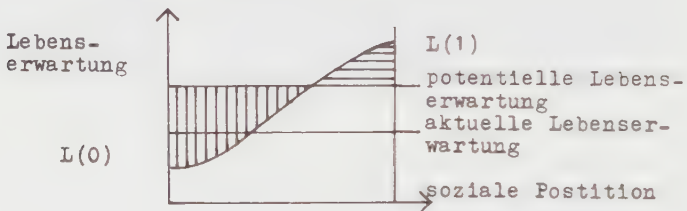
Es ist nun zunächst die Differenz zwischen personaler und struktureller Gewalt zu reflektieren und damit der Hauptaspekt der Theorie Galtung: die Frage nach dem Subjekt der Gewaltanwendung.

Die Kategorien von Wirklichkeit und Möglichkeit sind bisher im Kontext kritischer Gesellschaftstheorie aufgetaucht (bei Marcuse); Galtung nun sucht sie - die Hauptbegriffe seiner Gewaltdefinition - im Sinne einer Kalkulation der Gewalt zu operationalisieren. Dabei kommt er dem positiven Ziel der Kalkulation, nämlich der Verwirklichung des Potentiellen näher, indem er den negativen Begriff der Vermeidbarkeit einführt.

In der Studie "Structural and Direct Violence"²⁰⁾ suchen Galtung und Høivik die Meßbarkeit struktureller Gewalt nachzuweisen, die der der personalen (hier 'direkt' genannten) Gewalt entsprechen muß. Dabei dient als Nachweis der Operationalisierungsfähigkeit struktureller

Gewalt die kalkulierbare Vermeidbarkeit in der Form vermeidbarer Todesfälle.

Galtung und Høivik setzen voraus, daß Lebenserwartung eine Funktion der sozialen Position eines Menschen ist. Der Betrag struktureller Gewalt (definiert als "difference between the optimal life expectancy and the actual life expectancy"²¹⁾ kann folgendermaßen dargestellt werden:

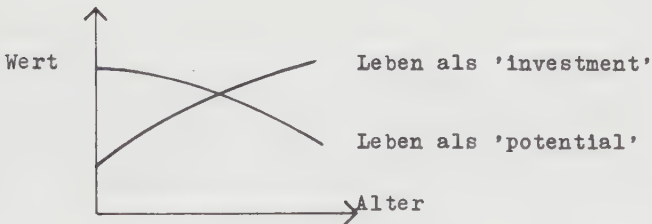


$L(1)$ ist der höchste existierende Grad an Lebenserwartung, sogar höher als eine potentielle Lebenserwartung; während $L(0)$ Tod bedeutet. Der Betrag struktureller Gewalt ist nun das ganze (gestrichelte) Feld unterhalb der potentiellen Lebenserwartung, von dem der überschießende Teil (oberhalb der Markierung 'potentielle Lebenserwartung') subtrahiert werden muß. Was die Inhaber dieser höchsten sozialen Positionen verlieren könnten, ohne unter die Grenze potentieller Lebenserwartung zurückzufallen, kann von den niedrigeren Klassen gewonnen werden.

So ergibt sich als Menge struktureller Gewalt der Gewinn an Lebenserwartung, den eine Gesellschaft haben könnte, wenn sie eine Umverteilung vornähme: "Now, the amount of structural violence is at the same time what society can gain from a redistribution."²²⁾ Hier wird versucht, die Potentialität exakt zu kalkulieren. Diese Kalkulation

mißt Leben in Lebenserwartung, das heißt in Lebensjahren.²³⁾ Quantität und Qualität sind nicht voneinander zu trennen.

Das ergibt für Derriennic Anlaß zu scharfer Kritik: "The main objection against Galtung's and Høivik's method is that it rests on the assumption that the value of human life has to be considered exclusively as a potential. Measuring violence in 'man-years-lost' is equivalent to saying 'the younger you are, the higher is the value of your life'. But it can be argued that life has a value not only as a potential, but also as an investment." 24) So kommt es zu der einfachen graphischen Darstellung der entscheidenden Werte des Lebens:



Daraus geht jedoch hervor, daß der Begriff 'potential' hier eine andere Bedeutung als bei Galtung erhält, geht ihm doch die Verhältnismäßigkeit zum actual-Begriff verloren. Derriennic versteht 'life as potential' im Sinne von Lebensmöglichkeiten (possibilities), die sich im Laufe des Lebens verringern, d.h. 'potential' wird ausschließlich individuell lebensgeschichtlich, als abhängige Variable von 'Alter' verstanden.

Demgegenüber zielte der Galtungsche Begriff auf das gesamte Leben aller Mitglieder einer Gesellschaft zu einem bestimmten Zeitpunkt und meinte die mögliche realisierbare Lebenserwartung für die gesamte Bevölkerung, d.h. die Aufhebung der durch die soziale Position bedingten Unterschiede, soweit es der gesellschaftliche Entwicklungsstand und die gegenwärtigen Ressourcen erlauben. 25) In diesem Sinne macht soziale Ungerechtigkeit 26) strukturelle Gewalt sichtbar.

Es ist gewiß richtig, wenn W.-D. Narr Galtungs Gewaltdefinition "bewußt historisch unspezifisch"²⁷⁾ nennt; das heißt aber nicht, daß diese Definition nicht im gesellschaftlich historischen Kontext anwendbar wäre. Die genannte Untersuchung Høiviks mag dafür als ein Beleg gelten. Sie entwickelt zur Messung struktureller Gewalt ein Ungleichheitsraster, das die Faktoren Gesundheit, Erziehung, Einkommen, Vermögen, Macht enthält und das den "Indikatoren zur Messung von Ungleichheit" vergleichbar ist, die auch Narr in seinem Aufsatz nennt (Art der Beschäftigung, Einkommens- und Vermögensverteilung, Versicherung, Wohnverhältnisse, Chancengleichheit im Erziehungsbereich).²⁸⁾

Der Operationalisierungsversuch gehört also in den Bereich der Gewaltdefinition, und zwar im Hinblick auf bestimmte (historische) gesellschaftliche Situationen; es handelt sich um eine Methode der Gesellschaftsanalyse. Es ist aber nun zu fragen, wie die aktuelle Gewaltreduzierung vorgestellt wird.

3.4 Möglichkeiten der Verminderung bzw. Abschaffung von Gewalt

Welche Möglichkeiten der Verminderung oder Abschaffung von Gewalt ergeben sich nun gemäß dem Galtungschen Konzept? Das ist wiederum im Hinblick auf personale und strukturelle Gewalt zu reflektieren. Strukturelle Gewalt ist in der Lage, sich - im Unterschied zu personaler Gewalt - der gesamten gesellschaftlichen Herrschaftsmechanismen zu bedienen.²⁹⁾ Sie ist gebunden an die Aufrechterhaltung der Ungleichheiten innerhalb einer Gesellschaft. Dieser Hang aber zur strukturellen Gewalt als Aufrechterhaltung und Verstärkung sozialer Ungleichheiten ist für Galtung ein allgemeines Kennzeichen gesellschaftlicher Systeme.³⁰⁾

Fraglich erscheint dabei die anthropologische Begründung der vorfindlichen Gewalt: "Und daran führt kein Weg vorbei: Zum Menschen gehört es, daß Menschen von Menschen eingestuft werden müssen, d.h., es wird immer ein Element von Rangfolge geben."³¹⁾

Solch eine Aussage begrenzt die Suche nach Möglichkeiten, strukturelle Gewalt abzuschaffen. Strukturelle Gewalt wird zum Wesensmerkmal des Menschen, der in sozialen Beziehungen lebt; ihre Ausprägungen gelten als natürlich. Auf dieser Begründung ruht die breite Definition von Gewalt als dem Kennzeichen gesellschaftlichen Lebens überhaupt. Die konkrete Kritik einzelner Ausprägungen, die allein für ein Gewaltverständnis leitend sein kann, wird auf diese Weise erschwert.

Galtungs Konzept, das Gewalt in Verbindung bringen will mit einem neuen Verständnis von Frieden, droht abstrakt zu werden, wenn die Determiniertheit gesellschaftlicher Strukturen durch Gewalt die Kluft zum Frieden sozusagen unveränderbar tief macht: Es können keine Vermittlungsstufen von struktureller Gewalt zum Konzept strukturellen Friedens angegeben werden; es gibt keine Verbindung, lediglich den Gegensatz: Positiver Friede ist der Abwesenheit struktureller Gewalt gleichzusetzen.³²⁾

An dieser Stelle entsteht die Aporie, daß trotz der hier kritisierten Allgemeinheit der Definition³³⁾ die konkrete Anwendung des Gewaltverständnisses in der Gewaltkalkulation nicht verhindert wurde (wie oben gezeigt wurde).³⁴⁾ Außerdem formuliert Galtung - abgesehen von dieser Aporie - doch verschiedene Möglichkeiten der Verbindung von struktureller und personaler Gewalt, die unter anderem auch die Abschaffung struktureller Gewalt einschließen. Diese Verbindungsmöglichkeiten sollen nun doch vergegenwärtigt werden; denn an dieser Stelle eröffnet die Theorie Galtungs ihre Perspektiven für die Praxis. Die Diskussion

der Verbindungsmöglichkeiten von struktureller und personaler Gewalt gibt mehr als die Überlegungen und Verbindungen zum Friedensbegriff das Besondere und Weiterführende der Galtung'schen Theorie wieder.

Sie verweist einerseits insbesondere darauf, daß die strikte Differenz zwischen personaler und struktureller Gewalt gewissermaßen idealtypisch ist, deren Notwendigkeit zwar unbestritten bleibt, die aber ebenso der Ergänzung durch die Verbindungen und Überschneidungen im Bereich beider Typen bedarf. Zum anderen ergeben sich durch gegenseitige Inbeziehungsetzung Wertungen der beiden Gewalttypen, die wiederum für die ethische Fragestellung von Bedeutung werden können.³⁵⁾

Galtung ermittelt die empirische Unabhängigkeit der beiden Gewalttypen. Die empirische Vorfindlichkeit aber berührt nicht die gegenseitige Erzeugung (kausales Verhältnis) personaler durch strukturelle, struktureller durch personale Gewalt. Das heißt, daß strukturelle wie personale Gewalt in einer sich gegenseitig bedingenden und auslösenden Gewaltgeschichte miteinander verknüpft sind: eine erzeugt die andere.³⁶⁾ Kann aber auch eine die andere beseitigen?

Offensichtlich ist es (empirisch) so, daß bei manifester Gewalt (strukturell oder personal) die jeweils entgegengesetzte Gewaltform latent vorhanden ist. Wird die manifeste Form beseitigt, dann wird die latente Form manifest und tritt an ihre Stelle. "Der Preis für die Abwesenheit des einen Typs von Gewalt ist die Gefahr des Auftretens der anderen."³⁷⁾ Die Summe der Gewalt bleibt auf diese Weise konstant.

Galtung erörtert verschiedene Möglichkeiten der kausalen Verbindung beider Typen: Die Beseitigungsmöglichkeiten personaler durch strukturelle Gewalt sind begrenzt und allenfalls zeitweilig möglich, "da die personale Gewalt in dem Moment aufhören wird, wo die Entscheidung fällt,

sie nicht zu praktizieren"³⁸⁾. Auch die Beseitigung struktureller durch personale Gewalt - wozu die revolutionäre Veränderung gehört: "Personale Gewalt ist notwendig, um strukturelle Gewalt zu beseitigen"³⁹⁾ - ist nach Galtung wenig erfolgversprechend: Revolutionäre (personale) Gewalt wird als inadäquat gegenüber strukturellen Gewaltverhältnissen empfunden.⁴⁰⁾

Dies theoretische Argument entspricht genau der Galtungsschen Begriffsbildung, die ja gerade herausgearbeitet hat, daß Gewalt als personale Kategorie völlig unzureichend beschrieben ist, und das doch offenbar deshalb, weil sie struktureller Gewalt nicht zu begegnen vermag.

So kommt es zu keiner einfachen Lösung: "Die beiden Typen von Gewalt sind anscheinend empirisch nicht fester miteinander verknüpft als logisch - und was das letztere angeht, so besteht die ganze Übung in dem Versuch zu zeigen, daß sie als logisch voneinander unabhängig begriffen werden können, obwohl sie miteinander zusammenhängen: sie gehen ineinander über."⁴¹⁾

3.5 Problematisierung der strukturellen Gewalt

Strukturelle Gewalt ist offenbar nicht mehr einfach ein Mittel zu bestimmtem Zweck, fehlen ihr doch die eindeutigen Subjekt-Objekt-Beziehungen, die ein instrumentales Verständnis von Gewalt (zum Einsatz für einen bestimmten Zweck) ermöglichen. Wird strukturelle Gewalt also von eindeutig bestimmbarer personaler Gewalt zu beseitigen gesucht, so ist die Ungleichgewichtigkeit der Kontrahenten deutlich. Im Sinne Galtungs könnte diese Ungleichgewichtigkeit sicherlich auch als Ungleichzeitigkeit benannt werden, dadurch gekennzeichnet, daß - gewissermaßen anachronistisch - Gewalt, die sich ins

gesellschaftliche Ganze verwoben hat, wie ein direkt sichtbarer Gegner direkt und personal angegriffen werden soll.

Die Abhängigkeit der strukturellen Gewalt von der jeweiligen gesellschaftlichen Situation bedeutet, daß mit anwachsender Komplexität des gesellschaftlichen Lebens auch die in ihm herrschende Gewalt komplexer wird. Ihr 'Wesen' war ja gerade, sich den Strukturen 'lautlos' einzupassen.

Strukturelle Gewalt ist dem jeweiligen gesellschaftlichen System und den dazugehörigen Herrschaftsformen eingepaßt, sei es beispielsweise einer feudalen Gesellschaftsordnung, sei es einer westlichen Demokratie. Das bedeutet in geschichtlicher Perspektive eine Veränderung der strukturellen Gewalt entsprechend den gesellschaftlichen Veränderungen. Personale Gewalt hat im Vergleich dazu eine relativ weniger dynamische Geschichte. Wohl gibt es auch bei ihr Entwicklungen, z.B. in der Herstellung von Waffen, den Werkzeugen der personalen Gewalt, aber insgesamt gilt, daß personale Gewalt systemunabhängiger ist als strukturelle Gewalt.

Das wiederum schließt ein, daß die Verbindung von personaler und struktureller Gewalt sich im historischen Prozeß gesellschaftlicher Entwicklung fortwährend verändert.

Und nun gibt die Art der gesellschaftlichen Entwicklung Aufschluß über die Spanne zwischen personaler und struktureller Gewalt: Geht es um eine Entwicklung im Sinne einer zunehmenden Demokratisierung, die Machtteilhabe einschließt und die Beseitigung sozialer Ungerechtigkeit anstrebt, so wird die dabei entstehende relative Abnahme struktureller Gewalt ihre Entfernung von personaler Gewalt vergrößern: der Gegensatz zwischen beiden wird immer größer.

Im Falle aber einer entgegengesetzten gesellschaftlichen Entwicklung, in der strukturelle Gewalt verstärkt wird, würde die Spanne zwischen struktureller und personaler Gewalt geringer werden. In einer Gesellschaft mit der Tendenz, soziale Ungerechtigkeit zu stabilisieren, würde die Re-personalisierung der strukturellen Gewalt als Möglichkeit erscheinen, um sie auf diese Weise durch personale (revolutionäre) Gewalt bekämpfen zu können. Für diese Situationen stehen gegenwärtig viele der sogenannten Entwicklungsländer.⁴²⁾

Als Beispiel für die Veränderung der revolutionären Korrelation von personaler und struktureller Gewalt könnte man die Situation zur Zeit der Französischen Revolution mit der Situation im heutigen Frankreich vergleichen. Die strukturelle Gewalt der Zeit vor jener Revolution war mit dem Herrschaftsgefüge des anciens régimes verquickt. Als soziale Ungerechtigkeit war sie spürbar und wurde bewußt. Man könnte sagen: Strukturelle Gewalt war in diesem Fall nicht strukturell unauffindbar, sondern sie lag gewissermaßen offen zutage, symbolisiert in den verschiedenen Ständen der Gesellschaft. Sie wurde nicht mit strukturellen Mitteln verändert; vielmehr wurde strukturelle Gewalt 're-personalisiert' auf das Gewaltverhältnis, das der Beziehung Herr - Knecht zugrunde liegt. Diese Re-personalisierung ist nun nicht nur als ein Charakteristikum revolutionärer Veränderung zu werten, vielmehr verweist sie auf die vorrevolutionäre Zeit, auf die dort bemerkte 'objektive' Möglichkeit zu revolutionärem Vorgehen, die sich eben - formuliert in unserem theoretischen Zusammenhang - durch die relative Nähe von personaler und struktureller Gewalt auszeichnet.

In den gegenwärtigen westlichen Industriegesellschaften dagegen liegt eine solche Repersonalisierung nicht mehr unbedingt auf der Hand, sind doch die strukturellen Gewaltverhältnisse subtiler mit den herrschenden Wirtschaftsformen und mit gesellschaftlichen Institutionen verbunden, ja nahezu unauffindbar geworden. Hier mag eher die Galtungssche Überlegung zutreffen, daß struktureller Gewalt auch mit strukturellen Veränderungsmethoden begegnet werden muß.

Galtung will also nicht strukturelle Gewalt durch die Initiierung des revolutionären Zusammenstoßes mit personaler Gewalt als herrschende Gewalt decouvrieren und beseitigen, vielmehr zielt sein Konzept, soweit es auf die Überwindung struktureller Gewalt sich bezieht, darauf, strukturelle Gewalt zu beschreiben, meßbar darzustellen, wie sie Ungleichheit produziert und generiert, um daraus politische, ökonomische, soziale Methoden der Umverteilung (redistribution) abzuleiten.

Den dargestellten Unterschied und die Entwicklungsmöglichkeiten in der Beziehung von personaler und struktureller Gewalt sieht eine marxistisch orientierte Gesellschaftskritik im Wandel des revolutionären Subjekts, bzw. im Hinblick auf westliche Industriegesellschaften im Verlust des subjektiven Klassenbewußtseins begründet.⁴³⁾

Offenbar läßt sich nicht generell entscheiden, welches Theoriemodell (Klassenkampf oder strukturelle Veränderung struktureller Gewalt, z.B. durch die Vergrößerung der Partizipations- und Entscheidungsrechte) 'richtiger' ist; die gesellschaftliche (und historische) Situation ist auch hier entscheidend.⁴⁴⁾

3.6 Schlußbemerkung

Es ist verblüffend, welche Ähnlichkeit die Überlegungen Marcuses zum 'historischen Kalkül' mit der Galtungsschen Vermeidbarkeitsrechnung haben. Der Unterschied liegt indes darin, daß es Marcuse um die Legitimation revolutionärer Gewalt geht, während Galtung zunächst ein theoretisches Interesse an der Entwicklung des Gewaltbegriffs hat. So sind beider Ergebnisse nicht einfach kompatibel.

Bei Marcuse dient der 'historische Kalkül' - der bei Galtung der Berechnung struktureller Gewalt entspräche - gerade dazu, revolutionäre Gewalt (von Galtung formal als personale Gewalt gefaßt) zu legitimieren. Bei Galtung aber ist das Bestreben offensichtlich, eine möglichst große Menge von Gewaltvorkommen einzufangen, um durch die Analyse dieser Gewaltvorkommen den Weg für angemessene gewaltvermindernde Veränderungen zu ebnen, aber ohne eine einfache Legitimationsabsicht einer bestimmten Praxis.

Für unseren Zusammenhang - die Erstellung einer 'Genealogie' des Gewaltbegriffs zum Zwecke des Verstehens des Gewaltbegriffs im ökumenischen Bereich - ist nun zu fragen, ob und inwieweit die Galtungsche Ausweitung (besonders in Form der strukturellen Gewalt) rezipiert worden ist und welche Auswirkungen sich daraus für die Sozialethik der Ökumene ergeben, in theoretischer wie in praktischer Hinsicht.

4. Ökumenische Theorie der Gewalt

Eine im engeren Sinne ökumenische Theorie der Gewalt soll anhand von Konferenzdokumenten und offiziellen Berichten des ÖRK erarbeitet werden. Dabei gilt es nachzuweisen, daß bei der (in Kapitel I skizzierten) Ausgangslage eine spezielle theoretische Entwicklung des Gewaltproblems in der ökumenischen Diskussion erfolgte, die ihren Höhepunkt und ihr vorläufiges Ende in den Diskussionen um strukturelle Gewalt und um Gewaltlosigkeit in Cardiff (1972) fand.

In der Entwicklung einer ökumenischen Gewalttheorie schwankt die Begriffsbildung zwischen den bisher dargestellten Gewalt-

verständnissen. Mit der Integration der Theorie struktureller Gewalt scheint aber der theoretische 'Bedarf' gedeckt, endet doch hier die theoretische Debatte in der ökumenischen Bewegung.

4.1 Weiterentwicklung nach Genf 1966

Es ist in Kapitel I gezeigt worden, in welcher Weise sich die Diskussion der Genfer Weltkirchenkonferenz von 1966 um die Frage revolutionären Wandels bewegte. Dabei erwies sich der Revolutionsbegriff als äußerst vieldimensional und kontrovers.

Es ging in den einzelnen Ansätzen um mehr als eine theoretische Begriffsbildung. Es ging um die Beschreibung der gegenwärtigen Welt-Lage in Bereichen der Gesellschaft, wie Politik, Theologie, Kirche, Technik, Wissenschaft, die zum Teil mit Hilfe des Revolutionsbegriffs in ihrem dynamischen Charakter gekennzeichnet wurden. Es ging weiter um die ethischen Anforderungen, die aus der analysierten Gesamtlage erwachsen, und hier wurde des Öfteren auf revolutionäre Veränderung als Handlungsmodell verwiesen oder auf Gewaltanwendung mit dem Ziel gesellschaftlicher Veränderung in Richtung auf gerechtere Strukturen.

Theoretische Überlegungen zum Gewaltproblem waren - auch in den Konzeptionen der einzelnen Theologen - nur zu erschließen, obwohl eine Wertung des Problems einschließlich ethischer Überlegungen und Anweisungen nie fehlte.

Eine Ausnahme bildete dabei noch am ehesten das Shaullsche Konzept, soweit dieser sich an Marcuse hält. Beiden geht es in der Frage der Gewalt um ein Erklärungsmodell, das einen Gewaltantagonismus konstatiert. Eine herrschende

Gewalt, sei sie direkt sichtbar, sei sie eingebaut in die Strukturen eines Gesellschaftssystems, ruft 'Gegengewalt' hervor, die Anwendung deutlich sichtbarer personaler Gewalt.

Die Eindeutigkeit dieser Gewalttheorie ist aber auch ihre Schwäche, denn sie vermag gewaltsame Konflikte nicht anders zu beschreiben als in der Polarisierung von Gewalt und Gegengewalt. Solche Polarisierung kann aber auch eine unzulässige Reduktion einer konfliktvolleren Situation sein, die nicht einfach durch die Ausarbeitung direkter Konfrontation zu ihrer Lösung kommt. Das Modell von Gewalt und Gegengewalt tendiert zur Überbetonung personal geübter, direkt sichtbarer Gewalt.

Ein weiteres Theorieelement - das in der ökumenischen Diskussion bisher wohl anklang (im Bericht der Sektion II; ursprünglich in der Analyse der lateinamerikanischen Theologen), aber unausgeführt blieb - ist der Gedanke einer strukturellen (institutionalisierten) Gewalt. Diese Theorie differenziert im Bereich der 'herrschenden Gewalt', deren Mechanismen sie analysiert, wobei nicht nur direkt sichtbare Gewalt etwa von Seiten der Polizei in den Blick kommt, sondern eben jene indirekt wirkende, auf keinen personalen Urheber verweisende Gewalt.

Die Aufzählung einzelner theoretischer Aspekte des Gewaltproblems würde aus dem Blickwinkel allein auf die Diskussionslage von 1966 zu sporadisch ausfallen; schon die beiden genannten Punkte wurden deutlich erst unter Zuhilfenahme eines ausgearbeiteten theoretischen Ansatzes (sei es Marcuses, sei es Galtungs). So gilt es jetzt, die Entwicklung der Diskussion nach 1966 aufzuzeigen. Auch hier wird es sich vorwiegend um Einzelaspekte handeln, die den Hintergrund weitgreifenderer theoretischer Überlegungen benötigen, um in ihrer Bedeutung eingeschätzt zu werden. Dennoch läßt sich eine verstärkte theoretische Reflexion seit 1966 ausmachen.

4.1.1 Zagorsk 1968

Eine Übergangsstellung nimmt in dieser Hinsicht die Konsultation von Zagorsk im März 1968 ein, die zur Nacharbeit der Genfer Konferenz vom Zentrallausschuß des ÖRK 1967 geplant wurde.¹⁾

Hier geht es - abgesehen von dem Thema der Methode christlicher Sozialethik - um "Gedanken zum Thema 'Theologie und Revolution im Anschluß' an die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft"²⁾. Die Unklarheiten, die besonders im Revolutionsverständnis begründet lagen, werden durchleuchtet.³⁾ Eine Kategorisierung des Revolutionsbegriffs ergibt drei Typen:

- Die politische Revolution bedeutet "die Umwandlung der Gesellschaftsklasse, die die wirtschaftliche und politische Macht innehat, und zwar in erster Linie durch eine Umformung der Eigentumsstruktur und in der Folge davon die Ersetzung der politischen Führer durch andere." 4) Ziel dieser Revolution ist die Veränderung der Machtstruktur, die oft nicht ohne Gewaltanwendung erreicht wird. Diese Veränderung meint immer eine Ausweitung der Machtteilhabe: "Macht dem Volk" (power to the people), nicht nur die Auswechslung der herrschenden Gruppen.
- Als Revolution werden weiter alle technologischen Veränderungen bezeichnet, soweit sie in gesellschaftliche Strukturen eingreifen. Diese Revolution muß ihr Kriterium immer daran haben, inwieweit sie der Menge des Volkes größere Teilhaberechte und Entscheidungsmöglichkeiten, also mehr Macht verschafft oder inwieweit sie einen ungerechten Status quo verstärkt. 5)
- Schließlich ist mit Revolution der Protest unterprivilegierter Gruppen in Gesellschaften gemeint, die zumeist demokratische Verfassungen haben. 6)

Mit Ausnahme des zweiten Revolutionsverständnisses schließen diese Definitionen die Möglichkeit revolutionärer Gewaltanwendung nicht aus. Gewalt ist in den genannten Fällen ein äußerstes Mittel, und nur dadurch, daß es ein Mittel bleibt, nicht etwa Selbstzweck wird, erhält es seine Wirksamkeit auf das angestrebte Ziel hin. Gewalt als Mittel revolutionärer Aktion wird für fähig erachtet,

gesellschaftlich versteckte Gewalt⁷⁾ zu beseitigen. Das heißt, daß der Theorie revolutionärer Veränderung, worin ja Gewalt als Mittel ihren Platz hat, eine reale Chance gegeben wird, eine größere Chance zumindest, als sie Galtung dem revolutionären Verfahren als Beseitigung struktureller durch personale Gewalt gegeben hatte.

Es ist von Bedeutung, daß dieser Wertung von Revolution und revolutionärer Gewaltanwendung bei der Hinzufügung des ethischen Aspekts ein 'historischer Kalkül' entspricht, der die drohende Destruktion durch revolutionäre, gewaltsame Veränderung mit dem Status quo vergleicht: "So sorgfältig diese Gefahren (gemeint ist z.B. "eine Steigerung der Hungersnot und des Elends in vielen Teilen der Welt") erwogen werden müssen, so entschieden muß doch vermieden werden, daß der Hinweis auf sie zum bloßen Festhalten am Status quo benutzt wird."⁸⁾ "Destruktive Strukturen"⁹⁾, die wohl strukturelle Gewalt genannt werden können, sind in ihrer Aufweisbarkeit ein objektiver Beweis für Gewinne und Verluste der revolutionären Gewalt. Kann erst die Kalkulation post revolutionem die genaue Gewinn-Verlust-Rechnung aufmachen, so ist hier auch die Kalkulation vor der Revolution, die die objektiven Möglichkeiten einrechnet, ausdrücklich mit eingeschlossen.

Die Möglichkeit einer Gewaltminderung mit Hilfe revolutionärer Gewalt wird anerkannt, ohne daß damit eine absolute Aussage über Gewalt und Gewaltgebrauch gemacht wäre. Gewalt 'an sich' wird in ihrer Gefährlichkeit nicht übersehen, als "ein Versagen der menschlichen Fähigkeit, durch Wort und Überzeugung evolutionär zu wirken"¹⁰⁾. Die sich selbst absolutierenden Tendenzen der Gewalt zu mindern, hilft lediglich die revolutionäre Zielsetzung, die gewissermaßen Gewalt im Zaum hält, sie sich nutzbar macht.

Der Unterschied zum Ergebnis der Sektion II der Genfer Konferenz liegt darin, daß das Thema von Revolution und

revolutionärer Gewaltanwendung selbständiger geworden ist: Es gewinnt an Eigengewicht und bedarf nicht mehr des Rahmens einer allgemeineren Staatstheorie.

Innerhalb dessen, was in den Dokumenten von Genf und Zagorsk einen Konsens findet, läßt sich eine Entwicklung konstatieren. So wie in Genf die gemeinsame Aussage mehr zu vorsichtiger Berücksichtigung aller Imponderabilien neigte, so bildet sich in Zagorsk ein allgemein akzeptiertes Votum, das selbstverständlich die politisch-soziale Revolution und revolutionäre Gewaltanwendung thematisiert, wonach in Genf noch in vielen verschiedenen Entwürfen gesucht wurde. Hier wird deutlich, daß die Auseinandersetzung über revolutionäre Gewalt in der Ökumenischen Diskussion seit Genf (1966) Priorität hat gegenüber der Problematisierung anderer Formen von Gewalt. Erst im Laufe der Entwicklung wird sich ein zweiter Brennpunkt in der Diskussion ergeben, das Thema der strukturellen Gewalt.

4.1.2 Uppsala 1968

Auf der Vierten Vollversammlung des ÖRK in Uppsala 1968 ist das Thema von Revolution und Gewaltanwendung in theoretischer Hinsicht kaum über Genf hinaus weitergetrieben worden.¹¹⁾

4.1.2.1 Sektion III

Die Frage revolutionärer Gewaltanwendung taucht auf im Bericht der Sektion III, die sich mit Problemen der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung befaßt.¹²⁾

Die Staaten in Entwicklungsländern sind am stärksten mit dem Problem der Revolution konfrontiert: "Die Schaffung politischer Strukturen, die die nationale Entwicklung

fördern können, erfordert eine revolutionäre Neugestaltung der Sozialstrukturen."¹³⁾ Diese beziehen sich aber nicht allein auf die Entwicklungsländer, vielmehr kann eine "Neugestaltung von Sozialstrukturen" nur in der Interdependenz von Industrie- und Entwicklungsländern erfolgen; d.h. die revolutionäre Veränderung beansprucht ihr Teil auch in den Industrieländern.

S.L. Parmar, der in den Sektionsbericht einführt, spricht vom "internationalen Klassenkampf" mit dem Ziel der Etablierung einer "Wohlfahrtswelt" anstelle des westlichen Wohlfahrtsstaates. Dieser Klassenkampf wäre nötig, erscheint aber unmöglich.¹⁴⁾ Während Parmar die Notwendigkeit sieht, 'Druck auszuüben', der sich innerhalb der Wirtschaftsbeziehungen, beispielsweise als eine Gewalt in Form von Sanktionen äußern könnte, werden im offiziell verabschiedeten Bericht der Sektion III strukturelle Veränderungen sowohl in den Entwicklungsländern als auch in den entwickelten Ländern für notwendig erachtet; nur wird die Frage nach der Durchführung in getrennter Perspektive beantwortet: In unterentwickelten Ländern "kann ein revolutionärer Umbruch gewaltsame Formen annehmen", obwohl auch dort gilt: "Revolution darf nicht mit Gewalttätigkeit gleichgesetzt werden."¹⁵⁾ In entwickelten Ländern wird der Umbruch als eine Umstrukturierung von Wirtschaft und Handel dargestellt.

Im Vergleich zum Bericht der Sektion II in Genf ergibt sich, daß Revolution und Gewalt hier stärker im Kontext wirtschaftlicher Entwicklung und in der Interdependenz von Industriestaaten und Entwicklungsländern ihren Platz bekommen. Dabei wird der Zusammenhang von Unterentwicklung und (revolutionärer) Aufhebung der die Unterentwicklung bedingenden ungerechten Strukturen erkannt. Gewalt wird in wirtschaftlichen Strukturen entdeckt.

In Sektion III taucht auch zum ersten Mal in der ökumenischen Debatte die Formulierung von einer notwendigen "Neuverteilung der Macht" 16) auf, und zwar im Zusammenhang rassistischer Diskriminierung, in dem diese Formel später (im Anti-rassismusprogramm) einen zentralen Platz einnehmen wird. Den größeren Zusammenhang bildet die Vorstellung eines wirtschaftlichen Ausgleichs zwischen den reichen und weniger entwickelten Ländern zum Zweck einer 'Weltentwicklung'. Neuverteilung der Macht hat es mit der Menschenwürde der Machtlosen 17) ebenso zu tun wie mit der weltweiten Veränderung wirtschaftlicher Machtzentren. 18) Schon in Uppsala wird die Dringlichkeit dieses Themas deutlich. 19)

4.1.2.2 Sektion VI

Unter dem Titel "Die konstruktive Anwendung der Macht" im Bericht der Sektion VI²⁰⁾ finden sich weitere Bemerkungen zu Macht und Gewalt vor und in revolutionären Prozessen. Macht ist ein zumindest zum Teil positiver Begriff, Gewalt ein eindeutig negativer, Revolution steht zwischen beiden. Gewalt wird in ihrer strukturellen Dimension bemerkt²¹⁾, die z.B. verflochten ist mit dem Rassismus, der - als Gewalt verstanden - sowohl strukturelle als auch personale Züge trägt.

Was nun hier neu formuliert wird, ist der Zusammenhang von Macht und Gewalt. Macht verschafft der Gewalt Einsatzmöglichkeiten. Macht ist der übergeordnete Begriff in dem Sinn, daß sie auf der einen Seite Fähigkeit zu sinnvoller Lebensgestaltung (sei es auf gesellschaftlicher, sei es auf persönlicher Ebene) bedeutet; auf der anderen Seite eröffnet sie Möglichkeiten, Gewalt zu begrenzen. Die Frage nach der Macht erweist sich hier als Schlüsselfrage; denn Macht gilt als Ursprung struktureller Gewalt.

Im rückblickenden Vergleich wird deutlich, daß hier die Galtungssche Ausweitung, die Macht einbezog als die Beeinflussungs- und Sanktionsdimension von Gewalt, nicht

rezipiert ist: Macht ist vielmehr im Sinne der 'klassischen' Gewalttheorie ein übergreifender Begriff. Sie bildet die Voraussetzung für Gewalt, die auf ihre Mittelfunktion begrenzt bleibt.²²⁾

Im Hinblick auf die Definition struktureller Gewalt hat damit eine Art 'Repersonalisierung' stattgefunden.²³⁾

Wenn nämlich Macht Voraussetzung bleibt für das Entstehen gerade auch struktureller Gewalt, dann läßt sich im Machthaber doch eher wieder ein Subjekt der Unterdrückung oder zumindest ein Verwalter von Ungerechtigkeit und Ungleichheit ausmachen. Ob dies ein Rückfall ist oder eine notwendige Korrektur am Galtungsschen Begriff, müßte im Hinblick auf die jeweilige Situation entschieden werden. Zumindest fügt sich solche Personalisierung besser zum ethischen Interesse, das die ökumenischen Überlegungen primär antreibt.

Läßt sich im Falle der Personalisierung struktureller Gewalt der Wunsch erkennen, den Verantwortlichen auch zur Verantwortung ziehen zu können, so wird die schwierigere ethische Frage an denjenigen gestellt, der personale, revolutionäre Gewalt anwendet, um den revolutionären Umbruch zu beschleunigen. So wird denn gewaltsame Veränderung als "moralisch gesehen, zweideutig"²⁴⁾ beurteilt; aber es wird auch die mögliche Unausweichlichkeit genannt, aus der Christen sich an revolutionärer Gewaltanwendung beteiligen.

"...Es wird Christen geben, die dann an der Beseitigung oder Verminderung wirtschaftlicher Ungerechtigkeit mit friedlichen Mitteln verzweifeln und sich verpflichtet fühlen, die Zuflucht zur Gewalt als letzten Ausweg zu akzeptieren. In solchen Verhältnissen kommen Gewalt und passives Nichthandeln gleichermaßen unter Gottes Gericht." 25)

Es kann keine endgültige Legitimierung revolutionärer Gewaltanwendung geben; den Horizont dieser ethischen Frage bilden Schuldkenntnis, Buße.

Diese Ethisierung des Gewaltproblems, die in den ökumenischen Dokumenten immer wieder begegnet, kann auch eine Gefahr für die Theoriebildung über Gewalt bedeuten, die darin liegt, daß die Untersuchung gesellschaftlicher Bedingungen und politischer Zusammenhänge zu früh abgebrochen wird, daß die Ethik gewissermaßen über die Theoriebildung entscheidet.²⁶⁾ Hinzu kommt, daß die revolutionäre Gewalt wesentlich eher ethisch zu kritisieren ist als strukturell verankerte Macht.²⁷⁾

4.1.3 Baden 1970

Einen weiteren Beitrag zum Problem der Gewalt (und revolutionären Veränderung) leistete die Studententagung über christliche Friedensarbeit, die 1970 in Baden (Österreich) vom Ausschuß des ÖRK und des Vatikans für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden (SODEPAX) veranstaltet wurde.²⁸⁾ Gewalt wird hier ausdrücklich in ihrer offen und versteckt strukturellen Dimension wahrgenommen.²⁹⁾ Im Kapitel über "Menschenrechte und Weltfrieden"³⁰⁾ werden eine Reihe von konkreten Situationen von struktureller Gewalt und personaler Gewalt benannt, darunter auch (neu gegenüber den bisherigen ökumenischen Berichten) Folterung, die wohl unmenschlichste Form personal geübter direkter Gewalt, die zumeist auftritt in Gesellschaften mit großem strukturellen Gewaltaufkommen.

Die Auswirkungen struktureller Gewalt werden im Kontext der eigenen Gesellschaft, aber auch in der Interdependenz ungleicher Gesellschaftsformen aufgedeckt:

"Wir leben in einer Gesellschaft, in der das Streben nach Sicherheit, Achtung oder Macht und die fehlende Bereitschaft, Verantwortung zu übernehmen und Entscheidungen gemeinsam zu treffen, oft anderen Menschen Gewalt antun ... Einige profitieren von Gesellschaftssystemen, unter denen

andere leiden..." 31)

Gewalt wird zur "Verhaltensweise, deren wir alle bis zu einem gewissen Grade schuldig sind"³²⁾. Diese Verhaltensweise wird aber nicht im Wesen des Menschen verankert; es gibt vielmehr durchaus Möglichkeiten, ihr zu begegnen, wo man sie wahrgenommen und die Notwendigkeit ihrer Beseitigung erkannt hat. Beides, "Anwendung oder Nichtanwendung von Gewalt"³³⁾, kann zum Zwecke der Gewaltbeseitigung zum Zuge kommen: Hier entscheidet die kritische Vernunft, die die Situation zu beurteilen in der Lage ist. Das wird nochmals ausdrücklich für den Fall revolutionärer gewaltsamer Aktionen wiederholt.³⁴⁾

Die ultima ratio revolutionärer Gewaltanwendung bildet aber nicht das letzte Wort, sondern den stärksten Ton bekommt die Ermunterung zum "schöpferische(n) Gewaltverzicht"³⁵⁾, obwohl auch gewaltlose Veränderungen in ihrer relativen Gewaltsamkeit gesehen werden.³⁶⁾

4.2 Gewaltdebatte nach 1970

Es kommt zu einem Neuanstoß der Gewaltdebatte durch das Thema des Rassismus, das seit Uppsala in der Ökumene wichtig wurde. Diese Debatte hat aber zumindest zwei Dimensionen, von denen zunächst nur die letzte in den Blick kommen kann.

Der zum einen aufkommende 'reißerische' Gebrauch des Wortes Gewalt hängt mit der öffentlichen Diskussion des Antirassismusprogramms zusammen, in der die Frage der kirchlich-ökumenischen Unterstützung von (Gewalt anwendenden) Befreiungsbewegungen erörtert wurde. Hierbei ging es um die Rezeption des Programms und die dabei auftauchenden Mißverständnisse.³⁷⁾

Zum anderen aber - und das ist für die Darstellung der Entwicklung einer ökumenischen Gewalttheorie wichtig - bewirkt das Antirassismusprogramm innerhalb der ökumenischen Diskussion eine Verstärkung des seit 1966 nicht zu umgehenden Gewaltthemas. Und zwar ergibt sich hier eine Konkretisierung des Gewaltbegriffs: Rassismus als eine besondere Ausprägung von struktureller und gleichzeitig personal fixierbarer Gewalt. Auch auf die Gewalt, die sich dem Rassismus widersetzt, die befreiende, revolutionäre Gewalt, die auf sozialen Wandel aus ist, fällt auf diese Weise ein neues Licht.

Galten für den Anfang der Debatte die Versuche revolutionären Umbruchs in Lateinamerika als ein geschichtlich-materieller Auslöser, so gewinnen am Ende der sechziger Jahre die rassistisch bedingten Auseinandersetzungen an Gewicht.³⁸⁾ Das Scheitern der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung, die Krisen im südlichen Afrika, die ihre besondere Schärfe aus der Verbindung von Kolonialismus und Rassismus bekamen, machen die Auseinandersetzung in Kirche und Ökumene notwendig: Zu deutlich wird das Problem, in das auch die Kirchen selbst verstrickt sind, sei es als Befürworter von rassistischen Strukturen, sei es als Kritiker und Kämpfer gegen die Gewalt des Rassismus.

So fällt von der Rassismusproblematik erneut ein Blick auch auf die Frage nach Gewalt und Gewaltlosigkeit, eine Alternative, die man indes in der ökumenischen Reflexion immer mehr zu Überwinden sucht.³⁹⁾ Der Zentralausschuß in Addis Abeba (1971) "stellt fest, dass das Problem der Gewalt im Rahmen der Rassenfragen nicht ausdiskutiert oder gelöst werden kann, und fordert, dass angesichts der wachsenden Betroffenheit von Christen in allen Teilen der Welt unter Federführung des ÖRK eine Studie über gewalt-same und gewaltlose Methoden zur Herbeiführung des sozialen Wandels unternommen wird "⁴⁰⁾.

Diese Formulierung und der darin enthaltene Auftrag berücksichtigen die ersten Reaktionen auf das Antirassismusprogramm; sie geben weiter die Notwendigkeit an, sowohl institutionalisierte als auch revolutionäre Gewalt über die Konkretion des Rassismus hinaus zu bedenken.

Damit ist der letzte Teil der Theoriediskussion über die Gewaltfrage einschließlich ihrer ethischen Implikationen initiiert. Innerhalb des Referates für 'Kirche und Gesellschaft' wird noch 1971 die Aufgabe im sogenannten Nemi-Bericht formuliert,⁴¹⁾ die dann in der Studie "Gewalt, Gewaltfreiheit und der Kampf um soziale Gerechtigkeit"⁴²⁾, die dem Zentralausschuß in Genf 1973 vorliegt, erfüllt wird.

Der entscheidende Zwischenschritt ist eine Konsultation zum Thema in Cardiff im September 1972, die ebenfalls von 'Kirche und Gesellschaft' einberufen wurde. Sie ist als der eigentliche Abschluß und Höhepunkt der theoretischen Gewaltdiskussion anzusehen.

4.2.1 Nemi-Bericht 1971

Der Nemi-Bericht gibt eine Darstellung der Gewaltfrage im ökumenisch-historischen Kontext. In den sechziger Jahren sei die entscheidende Wende im Gewaltverständnis erreicht: Während vorher Gewalt "fast ausschließlich im Sinne internationaler Konflikte zwischen souveränen Staaten verstanden"⁴³⁾ wurde, "begann die Kirche in den sechziger Jahren schließlich, die Bedeutung der Gewalt im Kampf für soziale, wirtschaftliche und politische Gerechtigkeit ernsthaft zu überlegen."⁴⁴⁾

Was nun (im Jahre 1971) die entscheidenden Fragestellungen sind, will dieser Bericht als Untersuchungsaufgaben darstellen. Dabei stellt sich als das wichtigste Problem die

Machtfrage heraus: Mißbrauchte Macht bedient sich der Gewalt; hier liegt ein Ursprung für Gewalt in der Gesellschaft.⁴⁵⁾ Macht wiederum kann Gewalt verringern, möglicherweise ist dazu auch Machtlosigkeit fähig (hier dem Begriff der Gewaltlosigkeit nachgebildet).⁴⁶⁾

Schließlich ist das Ziel eine für alle gleiche Macht-distribution:

"Ziel des sozialen Wandels ist eine Gesellschaft, in der alle Menschen an den Früchten und Entscheidungsprozessen teilhaben können, in der die Machtzentren genau determiniert sind und sich verantworten müssen, in der die Menschenrechte für alle tatsächlich verwirklicht werden und die verantwortungsbewußt gegenüber der gesamten Menschheit und den kommenden Generationen handelt." 47)

Strittig bleibt bei diesem Ziel aber die Art und Weise, es zu erreichen. Die Vorstellung sozialer Veränderung reicht vom reformerischen "Ausbau der Partizipation innerhalb relativ gerechter Machtstrukturen" bis zur (gewaltsamen) "Zerschlagung grundlegend ungerechter Machtstrukturen"⁴⁸⁾.

Geht man aus vom Machtverständnis, so ergeben sich verschiedene Bedingungen des Verfahrens. Der Machtbegriff ist hier in 'klassischer' Bedeutung verwendet: Er meint die Durchsetzungsfähigkeit des eigenen Willens in sozialen Beziehungen.⁴⁹⁾ Diese Grundstruktur des Machtbegriffs bestimmt auch das Gewaltverständnis. Gewalt ist ein Machtmittel; sie kann aufgrund von Macht eingesetzt, aber auch verringert, wenn nicht abgeschafft werden. In der Situation eines sozialen Kampfes, bei dem sich Macht und Gegenmacht, Gewalt und Gegengewalt gegenüberstehen, ist dann noch weiter zwischen den Funktionen der oppositionellen Gegenmacht, bzw. -gewalt zu differenzieren. Gegenmacht, die in ihrer Erscheinungsform zunächst durchaus als Machtlosigkeit bezeichnet werden kann, ist gewissermaßen erst eine zukünftige Macht, die eine Durchsetzungsmöglichkeit sieht,

ohne schon durchsetzungsfähig zu sein. Sie kann sich auch der Gewalt bedienen, die dann aber ein Mittel ist, dessen Einsatz nicht unbedingt zum Ziel führen muß: Werden die Machthaber des Status quo so weitgehend durch die Gewaltanwendung beeinflusst, daß sich ihre Position verändert? Oder bringt die Gewaltanwendung nur eine Verhärtung des Status quo? Gegengewalt ist wiederum nicht unbedingt mit Machtlosigkeit verbunden; sie kann bereits von einer Machtbasis aus geübt werden.

Festzuhalten bleibt auf dieser Stufe ökumenischer Äußerungen zur Gewalt, daß bewußt differenziert wird zwischen Macht und Gewalt, und zwar im geläufigen ('klassischen') Sinn ihrer Zuordnung. Ein ähnliches Verständnis war auch in Uppsala (Sektion VI) bemerkt worden.

Das Gewaltverständnis aber leidet unter dieser herkömmlichen Kategorisierung. Gewalt wird auf diese Weise immer wieder vorwiegend zur Definition von 'Gegengewalt' herangezogen, zumindest von dem, was sich gegen herrschende Machtverhältnisse auflehnt. Sie steht der Macht gegenüber, bleibt Ausdruck eines außergewöhnlichen Eingriffs in bestehende Verhältnisse. So entsteht die Gefahr der Reduktion, wo es um die Darstellung vieldimensionaler Gewaltverhältnisse ginge.

Die Möglichkeit, die der Begriff der Gewalt in der Spannung von struktureller und personaler Gewalt eröffnet, nämlich ein zweipoliges Konfliktmodell (Gewalt - Gegengewalt) beizubehalten und gleichzeitig im Bereich struktureller Gewalt Zwangsmechanismen und Gewaltstabilisatoren zu analysieren, die auf beide Seiten Auswirkungen haben, ist hier noch nicht wahrgenommen.

4.2.2 Cardiff-Bericht 1972

Strenger bei der Ausarbeitung des Gewaltbegriffs bleibt der Bericht über die Cardiff-Konsultation, die denselben Titel trägt wie der Nemi-Report: "Violence, Non-violence and the Struggle for Social Justice"⁵⁰⁾. In diesem Bericht ist eine theoretische Auseinandersetzung intendiert, insbesondere mit dem Begriff der strukturellen Gewalt, außerdem mit den kontroversen Methoden ihrer Bekämpfung.

Gewalt wird hier als das bezeichnet, was der Gemeinschaft aller Menschen entgegensteht. Diese Gemeinschaft aber entspricht dem Willen Gottes.⁵¹⁾

Bei Galtung stand an der Stelle des Gemeinschaftsbegriffs der Friedensbegriff: Gewalt verhindert Frieden. Der Unterschied ist der, daß hier die Gemeinschaft als Ausgangspunkt angesehen wird, der bereits gegeben ist, ebenso aber auch als Ziel, als "vision of the will of God for the world"⁵²⁾, während der Friedensbegriff bei Galtung ausschließlich als eine - noch dazu unvermittelt aufgestellte - Zielperspektive erschien.

Der Gemeinschaftsgedanke wird theologisch begründet. Der Absicht Gottes mit der Welt aber steht Gewalt entgegen: Sie bekommt auf diese Weise die Qualität des Abfalls vom Willen Gottes, wird zur Sünde.⁵³⁾ Im Folgenden wird immer wieder der Versuch gemacht⁵⁴⁾, die soziologische Begriffsbildung mit der theologischen Aussage zu verbinden.

4.2.2.1 Die Rezeption Galtungs

Die soziologische Begrifflichkeit entsteht aus einer verkürzten Rezeption Galtungs. Verkürzt ist sie deshalb, weil die grundlegende Gewaltdefinition Galtungs - die die Kluft zwischen Aktualität und Potentialität für die Gewalterhebung ausfindig gemacht hat - nicht nur einen

bestimmten Ausschnitt (nämlich wie der Report meint: den der sozialen Strukturen) erfassen will, sondern die Gesamtheit der Gewaltvorkommen.⁵⁵⁾

Wohl handelt es sich bei Galtung bei der von der Gewalt immer wieder verkürzten menschlichen Selbstverwirklichung um etwas, was im gesellschaftlichen Bereich sich abspielt; aber damit ist nicht ein Gegensatz zum Bereich des Individuums bezeichnet. Die durch Gewalt gefährdete oder verhinderte Selbstverwirklichung schließt eben auch die subtileren Formen von Selbsttranszendenz ein, wie sie im Cardiff-Report genannt werden.

Das soll heißen, daß in der Galtungschen Definition nichts zu spüren ist von einer Aufteilung des Menschen in beschädigungsfähige Dimensionen (wozu dann die soziale gehörte) und von Beschädigungen unabhängige Dimensionen (wozu dann gemäß des Cardiff-Report eine individuell-innerliche gehörte). Gewalt möglichst lückenlos einzufangen, ihre potentielle Ubiquität zu beschreiben, darum ging es Galtung, wobei der Hauptakzent auf der Differenzierung struktureller und personaler Gewalt lag.

4.2.2.2 Strukturelle und personale Gewalt

Wie bei früheren ökumenischen Äußerungen bereits bemerkt, wird auch hier der Zusammenhang der strukturellen Gewalt und ihrer personalen Initiierung und Aufrechterhaltung gesehen.⁵⁶⁾ Es ist aber auffällig, wie in diesem Bericht personale (oder gemeinschaftliche, "communal violence") Gewalt eindeutig und fast ausschließlich als Folge struktureller Gewaltbedingungen angesehen wird, selbst da, wo die Sinn- und Ziellosigkeit solcher personaler Gewaltausbrüche am Tage liegt, wo sie Unschuldige treffen, in Terror ausarten⁵⁷⁾: "Violence of this kind interacts with the structural violence of social conditions both as cause and effect."⁵⁸⁾

Dadurch, daß der Hauptakzent auf das wechselseitige Zusammenspiel von struktureller Gewalt des Status quo und personaler Gewalt der Veränderung gelegt wird, wird dieser Zusammenhang auch beachtet, wenn es um die Befreiung oder Verminderung von Gewalt geht: "New social conditions do not automatically change human hearts... Liberation of human beings from the grip of violence is both an internal and external task, both personal and sociopolitical."⁵⁹⁾ Damit ist außerdem gleichzeitig die anthropologische Aussage abgewehrt, welche Gewalt im Wesen des Menschen als (individuelle) Aggression verankert.⁶⁰⁾

Revolutionäre Gewalt bekommt auf diese Weise in diesem Kontext eine große Bedeutung, gerade was die Überwindung von Gewalt betrifft.⁶¹⁾ So wird eine Argumentationsreihe im Sinne befreiender Gewaltanwendung aufgestellt.

Diese Argumente lauten: die unterdrückende Gewalt ist die erste Gewalt; der Zeitfaktor: gewaltlose Methoden haben über einen längeren Zeitraum nichts bewirkt; Unterdrücker sind nur mit ihren eigenen (gewaltsamen) Mitteln zu schlagen; das Übermaß der Leiden im Status quo rechtfertigt die Leiden der Revolution, die zumindest eine Aussicht auf Veränderung erlaubt.⁶²⁾ Diese Argumente deuten zum Teil auf eine rationale Begründung, zu der außerdem noch gemäß historischer Gewaltkalkulation die Berechnung der angestrebten Veränderung als einer möglichen Veränderung gehören würde, sowie der Aufweis der diesbezüglichen Ressourcen.

Dartüber hinaus lassen die Argumente des Reports auch den revolutionären Verzweiflungsakt als Begründung zu. Darin wird eine Dringlichkeit und Ausweglosigkeit deutlich, die die revolutionäre Gewaltanwendung - bei allem Leiden, das sie im Widerstand gegen die konterrevolutionäre Gewalt hervorruft - als einzige menschenwürdige Handlungsweise erscheinen lassen: "...we will never again submit and we

will fight to the death - at least there is dignity and freedom there - ..."⁶³⁾

Ein Gegengewicht zu diesen Aussagen bilden im nächsten Abschnitt des Reports die prinzipiellen Anfragen an ein revolutionäres gewaltsames Vorgehen: Hier bekommt wieder die rationale Abwägung der Argumente ein stärkeres Gewicht.⁶⁴⁾

Die andere Art der Überwindung struktureller Gewalt wird in diesem Bericht in der Methode der Gewaltlosigkeit gesehen. Nun kann eine genaue Untersuchung der ausführlich dargestellten gewaltlosen Strategie sozialer Veränderung in unserem Zusammenhang nicht erfolgen; es ist aber charakteristisch für diese Studie, daß sie die Berechtigung gewaltsamer und gewaltloser Veränderungsversuche zugesteht, wobei ihr Interesse an der Gewaltlosigkeit deshalb stärker ist, weil sie als Methode seltener praktiziert und untersucht worden ist als die Methode revolutionärer Gewaltanwendung.

Die Unterschiede bei der Behandlung von Gewaltanwendung und Gewaltlosigkeit als Methoden gesellschaftlicher Veränderung fallen hier besonders auf: Gewaltlosigkeit (und Gewaltfreiheit) werden häufig lediglich als eine erlernbare Strategie dargestellt⁶⁵⁾, ohne daß dem theoretische Überlegungen hinzugefügt wären, wie das auf der anderen Seite bei der revolutionären Gewaltanwendung in der Regel der Fall ist. Gemeint ist eine Theorie der Revolution, zu der zumindest die Untersuchung des Status quo, die Formulierung revolutionärer Ziele und die Nennung von Methoden der Verwirklichung gehören. Selbst wenn die Gewaltlosigkeit ähnliche oder dieselben Ziele verfolgt wie die revolutionäre Gewaltanwendung, so erübrigt sich dadurch ja nicht solch eine theoretische Grundlegung; denn in diesem Fall ergibt sich - und das ist ja entscheidend für die Theoriebildung gesellschaftlichen Wandels - eine

andere Einschätzung der Ausgangslage. Es scheint, als sei revolutionäre Theorie genötigt, ihr gewaltsames Vorgehen deutlicher mit dem Status quo und seinen Gewaltimplikationen zu vermitteln als die gewaltlose Methode.

Mehr ins Ethische gewendet, ist dieser Mangel an Theoriebildung im Cardiff-Report zumindest angemerkt: "We suddenly talk of swichting over to nonviolence and expect it to succeed, without asking the basic question: are we trying to change the basis of our culture and ethos which reflects an approval and glorification of violence almost since the dawn of human civilization? If nonviolence is to succeed it must become a new philosophy of life and action powerful enough to permeate our structures and create a new social conscience which makes nonviolence the normal line of action and violence the exception. The problem is that we wish to keep the socio-cultural undergirdings of society essentially unchanged, and yet expect nonviolence to be effective." 66)

Als ein wichtiges Ergebnis des Berichts ist deshalb die Erkenntnis der 'Unreinheit' von gewaltsamer und gewaltloser Veränderungsmethode anzusehen: Es wird die Meinung abgelehnt "that there are everywhere and forever two categories, violence and nonviolence, which move in seperate worlds and remain only as rivals"⁶⁷⁾; die Vermischung von beiden bezeugt die empirische Wahrnehmung.

4.2.2.3 Theologische Deutung

Besondere Beachtung verdient in diesem Bericht die theologische Begründung. Die hier vertretene Theologie erweist sich als eine Politische Theologie, wie im Folgenden gezeigt werden soll.

Grundlegend ist der Gedanke einer gottgewollten Gemeinschaft, die die ganze Menschheit umfaßt. Der Gemeinschaftsbegriff hat eine eschatologische Dimension: Gemeinschaft ist "Vision"⁶⁸⁾. Ihre Gottgewolltheit leitet sich aus der Schöpfung her und wird bestätigt durch Jesus

Christus: "Christ came into the world so that 'all men' might be saved."⁶⁹⁾

Diese christologische Konkretisierung des eschatologischen Gemeinschaftsgedankens ist besonders wichtig: An Jesus Christus wird expliziert, was Gemeinschaft beinhaltet. Dazu gehört vor allem, daß durch ihn Gemeinschaft als "community on the side of the poor"⁷⁰⁾ qualifiziert wird. Es ist diese Qualifizierung, die die Vermittlung schafft zwischen dem theologisch-eschatologischen Grundgedanken und der politisch-ethischen Handlungsorientierung. Verkürzt ließe sich sagen: Der Bezug auf Christus bewahrt die Eschatologie davor, bloße Ideologie zu werden.

Es ist ja der Vorwurf gegenüber dem eschatologischen Ansatz aller Politischen Theologie, daß sie unvermittelt "aus theologischen, hauptsächlich eschatologischen Sätzen politische Handlungsmaximen (zu) gewinnen" sucht, wie J.B. Metz selbst kritisch anmerkt.⁷¹⁾ Dem wäre also in diesem Falle entgegenzusetzen, daß mit dem Verweis auf die durch Christus qualifizierte Gemeinschaft ein ethischer Anknüpfungspunkt gewonnen wird. Von hier aus läßt sich die Tendenz für ein 'nachfolgendes' Verhalten bestimmen. Daß diese Begründung und Richtungsweisung nicht bereits ethische Konkretionen bedeuten, muß im Blick auf die Differenz zwischen biblischer und gegenwärtiger Situation bewußt bleiben. Die ethische Frage, die angesichts der Kluft zwischen der 'Vision' und dem gegenwärtigen Leben, in dem Gewalt herrscht, entsteht, und die nun orientiert werden muß an der Tendenz des Verhaltens Jesu, ist jeweils neu und konkret zu beantworten.

Neben dem eschatologischen Motiv zeigen sich in dieser theologischen Konstruktion auch Verbindungen zu einem - insbesondere von D. Sölle entwickelten - Verständnis von Politischer Theologie als "theologische(r) Hermeneutik, die in Abgrenzung von einer ontologischen oder einer existential interpretierenden Theologie einen Interpretationshorizont

offenhält, in dem Politik als der umfassende und entscheidende Raum, in dem die christliche Wahrheit zur Praxis werden soll, verstanden wird."⁷²⁾

Politische Theologie sucht mit Hilfe von historischer Traditionskritik und gesellschaftlicher Institutionen- und Ideologiekritik "die Substanz des Evangeliums aus ihren Verstellungen zu befreien"⁷³⁾. Von dieser Kritik ausgenommen⁷⁴⁾ ist das, was Sölle das unableitbare Interesse des Evangeliums nennt⁷⁵⁾: Es besteht in dem Wunsch eines "authentischen Lebens für alle Menschen"⁷⁶⁾, der parteilich und im Interesse an den "Armen und Unterdrückten" zum Ausdruck gebracht wird.

Die Nähe, die die Ökumenische Theologie an dieser Stelle zu wichtigen Merkmalen der Politischen Theologie aufweist, bewirkt, daß die Ökumenische Theologie auch Anteil bekommt an den Problemen der Politischen Theologie.

Während das eschatologische Motiv, wie schon gesagt wurde, eine christologische Konzentration erfährt und dadurch konkretisiert wird, ergibt sich beim Nachfolgemotiv die Frage, ob darin Theologie nicht imperativisch verengt, auf Gesetzmäßigkeit reduziert werde. Das hieße in unserem Zusammenhang: Wird der Christus des Glaubens nicht wieder aus den Augen verloren, wenn es ausschließlich um Botschaft und Verhalten Jesu (als Imperativ verstanden) geht? Eine solche Trennung von Indikativ und Imperativ ist allerdings von der Politischen Theologie nicht beabsichtigt. Vielmehr beschreibt D. Sölle Gesetz und Evangelium von ihrer Funktion her als *mortificatio* und *vivificatio*. So "kann die *vivificatio* des Evangeliums ja gerade in der Ermutigung, der Befreiung zum Handeln bestehen." ⁷⁷⁾

Der Cardiff-Report versucht nun in bezug auf die gegenwärtige Situation als Gewaltsituation eine Antwort zu formulieren, die die gegenwärtige Problematik mit der neutestamentlich aufgefundenen Handlungsorientierung verknüpft, die verschiedenen Ebenen der Gewalt mit dem ursprünglichen Auftrag der Kirche. Im Blick auf drei verschiedene Gewaltebenen kommt es zu einer dreifachen Formulierung.

- Auf der Ebene personaler Gewalt - die hier offenbar als Selbstdestruktion aufgefaßt wird und damit nicht ganz der anfänglichen Definition entspricht - steht das exorzistische Handeln Jesu für die Tendenz des Handelns der Kirche heute: "The task of the Church has always been to make men free of the violent selfdestruction that possesses them by bringing them into community with Jesus Christ, and into new life with him."⁷⁸⁾
- Auf der Ebene struktureller Gewalt ergibt sich Widerstand von Christen als eine Aufgabe, die mit dem Widerstand gegen dämonische Mächte begründet wird: Dämonische Strukturen müssen dem Willen Gottes entsprechend in Gott wohlgefällige Strukturen überführt werden.⁷⁹⁾
- Eine strategische Ebene der Gewaltüberwindung schließlich stellt Christen auf die Seite der 'Armen und Unterdrückten'. Es ist damit die konkret politische Ebene gemeint, auf der christliche Überzeugungen sich als parteiliche Aktion auswirken, z.B. bei der Mitarbeit von Christen in Befreiungsbewegungen. Hier bekommen die Christen aber eine besondere Aufgabe, nämlich die Transzendierung des revolutionären Prozesses; sie sollen den Selbstzweckcharakter revolutionärer Ziele durchleuchten, sie den humanen Zielen der von Gott gewollten Gemeinschaft zuordnen.

Die inhaltliche Bestimmung der ethischen Forderung auf der dritten Ebene wirkt wie eine direkte Ausformulierung des oben verdeutlichten theologischen Ansatzes. Speziell der Hinweis auf die Transzendierung gesellschaftlichen, auch revolutionären Wandels ist als ein weiteres Kennzeichen für eine allgemeine Politische Theologie anzusehen.⁸¹⁾

So wird an dieser Stelle deutlich, daß die Ökumenische theologische Theoriebildung über Gewalt wohl ihren Anstoß

aus der revolutionären Theologie bekam, daß sie sich aber im Rahmen einer allgemeineren Politischen Theologie weiterentwickelte, die im sozialetischen Bereich am ehesten der 'mittleren' ökumenischen Position entsprach.

Über die Konsultation in Cardiff hinaus ist aber das Thema des Rückgriffs auf biblische Traditionen Gegenstand der ökumenischen Diskussion geblieben. So wurde in Cardiff eine weitere Konsultation angeregt, und zwar im Hinblick auf die biblisch-theologische Begründung der ökumenischen Aussagen zu Macht und Gewalt. 82) H.-R. Weber hatte in Cardiff einen Vortrag gehalten, der sich mit der Beziehung Jesu zu den Zeloten als Widerstandskämpfern seiner Zeit beschäftigt. Die politische Bedeutung Jesu wird darin gewürdigt. 83)

Die Schwierigkeiten allerdings, die politische Bedeutung Jesu zur Begründung gegenwärtiger politischer Aktion zu machen, ist deutlich geworden bei der Konsultation 'Jesus and Power', die im Mai 1973 in Genf stattfand.

K. Tagawa, ein japanischer Theologe, betont in einem Referat bei dieser Tagung die fundamentalen Unterschiede dessen, was heute und zur Zeit Jesu Politik genannt wird: "The limit: in the matter of social programme, it is anachronistic to make a man of the 1st century a norm for social resistance movements of the 20th century. The social programme in this sense is typically a product which the modern social and revolutionary movements created. It is quite false to expect to find one in the thought of Jesus." 84)

Jesus, seine Worte, sein Verhalten zur zeitlosen Norm zu erheben, widerspricht jedem geschichtlichen Verständnis sozialer Konflikte. "...we should recognize the great difference between an exhortation to love of enemies pronounced by a man who belongs to socially, economically, regionally, politically and religiously oppressed people and an exhortation to nonviolent love pronounced by a present-day scholar on a comfortable sofa, who belongs, willingly or otherwise, to a rich class in rich regions like Western Europe, North America or Japan, which are now rich because of the sacrifice of the oppressed class in their country and oppressed peoples of other countries." 85)

J.H. Yoder schreibt in seinem Bericht über diese Konsultation: "To avoid naivety about the 'leap' one may distinguish between ends and means. We may learn from Jesus, it is argued, that we should take the side of the oppressed: but how to do so we must learn

from our contemporaries. Or we learn from Him that we must love our neighbours; but what love calls us to do and to which neighbours will have to be dictated by our circumstances." 86)

Die Rückbeziehung auf Jesus bleibt auf eine gewisse Tendenzangabe beschränkt; ihre inhaltlich-geschichtliche Füllung bleibt beständige Aufgabe von Christen und Kirchen.

4.2.2.4 Praktische Folgerungen

Die praktischen Empfehlungen am Schluß des Berichts richten sich an die Kirchen, bzw. an den ÖRK, nicht nur an einzelne Christen als Kirchenmitglieder. Es geht um das Aufspüren struktureller Gewalt in den Kirchen selbst. Eine Hilfe zur Überwindung struktureller Gewalt kann die Kirche nur leisten, wenn sie bei sich selbst verwandte Strukturen (z.B. in der Verwendung ihres Geldes) aufdeckt und verändert.

Es sind dies Forderungen, die, falls sie realisiert werden, eine Frontenbildung in der Kirche nach sich ziehen werden (vgl. die Aktionen im Zusammenhang des Antirassismusprogramms).⁸⁷⁾

Es kann auch nicht gesagt werden, daß diese Forderungen auf nichts anderes als ein im ausschließlichen Sinn gewaltloses Vorgehen zielen. Vielmehr ist auch das geforderte Verhalten von der Voraussetzung der Unmöglichkeit strikter Trennung von 'violence' und 'nonviolence' konzipiert. Die theologische Begründung für die kirchliche Aktivität der Gewaltüberwindung ist nicht identisch mit einer eindeutigen Anweisung für eine - gewaltlose oder gewaltsame - Veränderungsstrategie. Vielmehr ist die Beurteilung des strategischen Gesichtspunkts⁸⁸⁾ primär mit der gegenwärtigen Situationsanalyse verknüpft. Der Vorwurf der Unterstützung von gewaltsamer Veränderung, der beispielsweise dem ÖRK im Zusammenhang mit dem Antirassismusprogramm gemacht wurde, ist in dieser gewalt-

theoretischen Hinsicht berechtigt.⁸⁹⁾ Allerdings dürfen die Bemühungen um gewaltlose soziale Veränderung nicht unterschlagen werden.

Im Blick auf den gesamten Bericht ist deshalb zu sagen: Er versucht die Gewalttheorie Galtung für das ökumenische Konzept gesellschaftlicher Veränderung zu rezipieren und mit christlichen Begründungen solcher Veränderung zu verbinden. Das Ziel aber der Veränderung bleibt die Überwindung struktureller Gewalt.

Die Lösungsvorstellungen bezüglich der Gewaltabschaffung beziehen sich auf gewaltlose Strategien, ebenso aber auch auf revolutionäre Theorien zur Veränderung der Gesellschaft. Es finden sich dabei Merkmale, wie sie in Marcuses Konzept des Historischen Kalküls als Rationalität der Revolution aufgetaucht waren.

Galtung hatte dem revolutionären Veränderungsmodell eine relativ geringe Chance eingeräumt. Der Cardiff-Bericht dagegen sieht in der gewaltsamen revolutionären Veränderung immerhin eine Möglichkeit auch christlich zu verantworten. Dieser Bericht ist im Grunde der Abschluß der ökumenischen Gewaltdebatte in theoretischer Hinsicht.

4.2.3 Gewalt-Bericht 1973

Das 'offizielle' Schlußdokument aber bildet die Studie "Gewalt, Gewaltfreiheit und der Kampf um soziale Gerechtigkeit"⁹⁰⁾, die 1971 vom Zentralausschuß in Addis Abeba in Auftrag gegeben war und die 1973 vorlag. Sie beruht jedoch inhaltlich auf den Ergebnissen des Cardiff-Reports, ist eine komprimierte Fassung dieses Berichts und läßt sich dementsprechend in ihren wichtigsten Aussagen charakterisieren.

1. Was am Ende des Cardiff-Reports den Kirchen aufgetragen wird, nämlich ihre eigene Verflochtenheit in herrschende strukturelle Gewalt aufzudecken und möglichst zu überwinden, bildet hier den Ausgangspunkt in einem ~~Bu~~Be-
kenntnis, das die Gewaltverstrickung als Schuld der Kirche deutet.⁹¹⁾
2. Die pragmatische Behandlung des Themas von Gewalt und Gewaltlosigkeit im Cardiff-Report findet wiederum ihre Entsprechung im Bericht von 1973: Wenn es um die Bekämpfung ungerechter Strukturen gehen soll, stehen Christen und Kirchen vor einer "Entscheidung über die Anwendung von Macht und Gewalt, der sie sich nicht entziehen können unter Verhältnissen, die Christen nicht immer kontrollieren können, in denen sie jedoch handeln müssen."⁹²⁾

Die dazu angeführten Situationsschilderungen von Südafrika, Lateinamerika, Nordirland, Israel-Arabien, USA begründen die Pragmatik mehr als die strategische Option im Cardiff-Report.

3. Strukturelle Gewalt wird als ein auf Dauer gestellter Machtmißbrauch verstanden. Widerstand ihr gegenüber wird mit ähnlichen Worten wie in Cardiff formuliert und theologisch begründet.⁹³⁾
4. Die biblische Begründung für ein Verhalten gegenüber der vorfindlichen Gewaltfülle wird im Verhalten Jesu gesucht. Waren im Cardiff-Report darüber hauptsächlich Fragen entstanden⁹⁴⁾, die zum ökumenischen Gespräch 'Jesus and Power' führten, so kommt auch der Bericht von 1973 zu keiner genaueren Aussage als dieser: "Christus steht auf der Seite der Armen und Leidenden und stellt jene, die durch den eigennützigen Gebrauch ihres Reichtums oder ihrer politischen oder religiösen Macht Armut und Leid verursachen, vor Gottes Gericht."⁹⁵⁾
5. Ebenso wie in Cardiff werden als Möglichkeiten der Aktion 'Gewalt' und 'Gewaltfreiheit' genannt, und es wird dabei auch wie in Cardiff die Unmöglichkeit einer genauen

Trennung reflektiert.⁹⁶⁾ Gewaltsamer Widerstand erfordert die Überlegungen, die die ultima ratio rechtfertigen, und die auf einen historischen Kalkül hinauslaufen, der die Bedingungen für Ziel (nämlich die Hoffnung auf Erreichbarkeit) und Methode (Angemessenheit, Gerechtigkeit) und Vorstellungen über die neue Ordnung enthält. Sind die Bedingungen der ultima ratio erfüllt, wird gewaltsamer Widerstand zur "christliche(n) Pflicht"⁹⁷⁾.

Zum anderen wird auch die Möglichkeit gewaltsamer Veränderung zugestanden, wenn sie nicht mehr im strengen Sinne Möglichkeit, sondern Zwang geworden ist, wenn die Situation keine alternativen Wahlmöglichkeiten des Verhaltens mehr zuläßt, es sei denn, sie vergrößern die Ungerechtigkeit des Status quo. Wie im Cardiff-Report wird auch hier die Rolle der Christen in der Humanisierung des Konflikts gesehen.

4.3 Zusammenfassung

Betrachtet man die Entwicklung der ökumenischen Gewalttheorie von 1966 bis 1973 im Ganzen, so ergeben sich folgende Merkmale.

4.3.1 Zum Gewaltbegriff

Es findet ein Differenzierungsprozeß statt, der aus dem Revolutionsthema von 1966 das Gewaltproblem als eigenständiges Thema hervorhebt, wobei von Genf bis Cardiff die Auseinandersetzung um revolutionäre Gewalt von größtem Gewicht bleibt.

Im Laufe dieser Auseinandersetzung erfuhr der Gewaltbegriff eine Differenzierung nach zwei Seiten: Zum einen

wurde die zur 'Gegengewalt' gehörige 'Gewalt' entdeckt, und zwar in der Auseinandersetzung mit revolutionärer Theorie, die auch für die Theologie eine wichtige Rolle zu spielen beginnt.

Das Modell von Gewalt und Gegengewalt läßt sich nun unterschiedlich konkretisieren, abhängig davon, in welcher Weise beide Gewalten aufeinanderstoßen: Die Möglichkeiten reichen von der absoluten Negation (wie sie Marcuse zumeist nachgesagt wird, wie sie aber viel stärker bei Benjamin in dessen absoluter Absage an 'mythische' Gewaltstrukturen deutlich wurde) über die rationaleren Formen des Historischen Kalküls (wie er besonders bei Marcuse zu finden ist) bis hin zu den Druck- und Zwangsmaßnahmen einer gewaltlosen Gegengewalt. Es war zu beobachten, daß alle diese Möglichkeiten in den ökumenischen Dokumenten genannt wurden, oft sogar in einer Reihung als jeweils in bestimmter Situation zu ergreifender Möglichkeiten.

In den letzten Möglichkeiten, die über eine abstrakte Negation hinausgehen, ist bereits eingeschlossen, daß zu ihrem Gewaltverständnis eine genauere Analyse der sich als erste Gewalt präsentierenden Verhältnisse gehört: Untersuchungen der strukturellen Gewalt werden nötig.

Die Differenzierung des Gewaltbegriffs selbst, die mit der Analyse verschiedener Gewaltdimensionen in exemplarischer Weise von Galtung vorgenommen wurde, ist nun aber die zweite Seite der ökumenischen Begriffsentwicklung, die wiederum in zwei Strängen verläuft, einmal mehr in theoretischer Hinsicht der regelrechten Rezeption des Galtungschen Verständnisses, zum anderen in mehr praktisch-ethischer Hinsicht in der Rassismusproblematik.

Nun finden aber charakteristische Umprägungen der übernommenen Begrifflichkeit statt, was schon in der

Breite des ökumenischen Konzepts begründet ist, das eine ökumenisch-kirchliche Antwort auf die verschiedenen Situationen gesellschaftlichen Wandels und die in ihnen mögliche Praxis zu geben sucht.

So ist entscheidend für den ökumenisch verwandten Begriff von struktureller Gewalt, daß er häufig auf sein ursprünglich doch vorhandenes Subjekt befragt wird, bzw. auf das Subjekt, das sich im Nachhinein der vorgefundenen Gewaltstrukturen als Nutznießer bedient. Diese Aufdeckung des Subjekts, das sich versteckt hat hinter den unveränderlich erscheinenden Sachzwängen in einer Gesellschaft, wird zur Voraussetzung für eine Verminderung oder Beseitigung struktureller Gewalt.

Man könnte also sagen, daß der ökumenische Gewaltbegriff an der Verwandlung der unpersönlichen Seite des Konflikts, gegen die sich ja personale Gegengewalt erhebt, großes Interesse hat, und zwar mit dem Ziel, eine moralisch verwertbare Gleichgewichtigkeit beider Seiten zu erreichen. Strukturelle Gewalt wird also nicht zum Erklärungsmodell, das die revolutionäre Veränderungstheorie ablösen könnte, sondern sie wird eingebaut in doch wieder bipolar gedeutete Konflikte.⁹⁸⁾

Das häufig beobachtete Interesse an der Personalisierung des Konflikts (sowie an seiner Zweiseitigkeit) resultiert zweifellos aus dem Interesse an ethischen Aussagen, die das Ziel aller ökumenischen Gewaltreflexion sind. Dabei kann manchmal die Gefahr sichtbar werden, die darin liegt, daß dem Individuum die Hauptverantwortung für die Veränderung gesellschaftlicher Gewaltstrukturen angelastet wird und es damit überfordert wird. "Es wäre sinnlos, die Gewaltproblematik auf den unmittelbaren Umkreis der Probleme des Individuums einzugrenzen, wenn dieses seiner Stellung nach nicht imstande ist, die

primären Gewaltverhältnisse, auf denen diese Gesellschaft beruht, zu beeinflussen und zu verändern."⁹⁹⁾

Nun ist aber auf der anderen Seite auch deutlich geworden, daß die Ökumenische Theorie nicht einfach dem revolutionären Veränderungsmodell anheimfällt - trotz aller Personalisierung struktureller Gewalt. Vielmehr ist die Tendenz zu gewaltlosen Lösungsversuchen unbestreitbar. Und hier scheinen am ehesten die Versuche struktureller Veränderung von Gewaltverhältnissen an die Stelle personaler (und von einem personalen Ethos begleiteter) Gewaltbeseitigung zu treten.

Wichtig ist nun weiter, daß die Alternative von Gewalt und Gewaltlosigkeit - und auch das ist ein Ergebnis der Gewaltdiskussion im Ökumenischen Rahmen - immer mehr als zu Überwindende gilt. Das hat zum einen die empirisch - logische Begründung, daß Gewaltlosigkeit, die ja gewisse Ziele verfolgt und nicht etwa mit Inaktivität zu verwechseln ist, ohne die Ausübung von Druck und Zwang oft nicht auskommt. Sie kann Gewalt hervorrufen, und zwar die Gewalt derjenigen, die andere Ziele anstreben und sich bedroht sehen. Gewaltlosigkeit bleibt also auch verstrickt in Gewaltverhältnisse: Es ist nicht ihr Ziel, 'rein' zu bleiben, sondern ihr Ziel bleibt die Veränderung gesellschaftlicher Strukturen.

Zum anderen ist die Unmöglichkeit der Alternative Gewalt - Gewaltlosigkeit in der grundsätzlich erforderlichen Beachtung der Situativität gesellschaftlicher Konflikte begründet. Die Entscheidung über Gewalt oder Gewaltlosigkeit kann nicht prinzipiell getroffen werden, sondern sie beinhaltet ein moralisches Problem, das eben von der Unterschiedlichkeit der sozialen Situation herrührt: Es ist dies z.B. der Unterschied zwischen denen, die Gewalt ausüben, weil sie Mittel, Fähigkeit und Legitimation dazu haben, und denen, die Gewalt ausüben im Widerstand gegen jene.

Deshalb gilt für das Problem von Gewalt und Gewaltlosigkeit: "It is not a problem on which a neutral conference in a comfortable room can give any counsel, but one which can only be discussed and decided upon in the framework of those who are really developing resistance-movements against social injustice. It is a problem of different category from that of the social power inflicted by the establishment and the dominating class." 100)

Die möglichen Verhaltensweisen für Christen, wie sie beispielsweise im Cardiff-Report aufgezählt werden, sind immer Verhaltensweisen, die von Einzelnen und Gruppen jeweils dem Kontext entsprechend adaptiert werden müssen. 101)

4.3.2 Zum Machtbegriff

Ein weiterer Unterschied zum Galtungsschen Gewaltverständnis besteht darin, daß die Differenz zwischen Macht und Gewalt in den Ökumenischen Papieren weitgehend aufrechterhalten wird. Macht gilt als ambivalenter Begriff; so zerstörerisch sie sich auswirken kann, z.B. in der Aufrechterhaltung struktureller Gewalt, so notwendig ist sie doch zur Gestaltung des Lebens eines Einzelnen, einer Gruppe, einer Gesellschaft. Zu Macht wird Gewalt als Mittel ins Verhältnis gesetzt, das heißt, es besteht die Gefahr, daß sie in diesem Zusammenhang reduziert werden, gewissermaßen handhabbar gemacht und damit verkürzt werden kann.

Aus den bisher erörterten Ökumenischen Papieren ist so eine eher unreflektierte Übernahme des 'klassischen' Machtbegriffs zu entnehmen. Dadurch ergibt sich außerdem eine begriffstheoretische Unterstützung für das oben genannte Personalisierungsinteresse.

4.3.3 Theologische Begründung

Als ein weiteres Element der Ökumenischen Gewalttheorie ist die biblische Begründung zu nennen. (Das ist am Cardiff-Report und der zugehörigen Diskussion verdeutlicht worden.) Diese Begründung bleibt relativ allgemein. Sie bietet kaum revolutionstheologische Paradigmen und Topoi, die ja im Konzept der Theologie der Revolution einer theologischen Begründung der Revolution dienten.¹⁰²⁾ Sie erweist sich vielmehr einer allgemeineren Politischen Theologie näher als einer spezifischen Revolutionstheologie. Die erste sieht in den eschatologischen Verheißungen der biblischen Tradition - in Freiheit, Friede, Gerechtigkeit, Versöhnung, Gemeinschaft - eine Richtungsweisung für die Gegenwart. "Sie (sc. die Verheißungen, H.B.) zwingen immer neu in die gesellschaftliche Verantwortung hinein."¹⁰³⁾

Die Ökumenische Theologie folgt hierin dem theologischen Ansatz, dem die Spanne zwischen der gesellschaftlichen Situation der Abhängigkeit und den gesellschaftlich bedeutsamen Verheißungen der Bibel zur Begründung wird für das theologische Postulat gesellschaftlicher Veränderung.

Dementsprechend hat auch die Ökumenische Theologie (im Gefolge der politisch-gesellschaftskritischen Theologie) Anteil an der Form neuzeitlicher Theologie, deren Verhältnis zur bestehenden Welt grundsätzlich kritisch ist, weil der eschatologische Vorbehalt sich gegenüber der politischen Wirklichkeit ideologiekritisch auswirkt.¹⁰⁴⁾

Dabei kann die Kritik bzw. Veränderung auch als revolutionäre oder gewaltsame Veränderung vorgestellt werden, richten sich doch die konkreten Veränderungsmaßnahmen nach der Analyse und Beurteilung der verschiedenen sozialen Situationen. Kein einheitlicher Zugang ist bei dem Problem gesellschaftlicher Veränderung möglich, auch

kein Rigorismus der Gewaltlosigkeit. Das heißt, die Gewalt ist nicht die Linie, an der sich ethisch 'die Geister scheiden' müßten. Vielmehr bestimmen sich die ethischen Leitlinien von der Tendenz biblischer Aussagen, die für die Orientierung gegenwärtigen gesellschaftlichen Handelns in Anspruch genommen werden können.

Insbesondere an der Person und dem Verhalten Jesu wird in den Ökumenischen Dokumenten die Tendenzbestimmung festgemacht: Seine Parteilichkeit für die Armen und Unterdrückten ist der wohl am häufigsten gebrauchte Topos.¹⁰⁵⁾

Es handelt sich hierbei um eine komprimierte Niedrigkeitschristologie, die in der Hinwendung des Christus zu den Armen die Niedrigkeit Gottes, sein Leiden, seine Ohnmacht in der Welt erblickt. Gerade diese Identifizierung Gottes mit den Armen und Unterdrückten lenkt den Blick ganz auf die gegenwärtige Situation, 'zwingt' zur gesellschaftlichen Veränderung, die allein im Sinne der Parteilichkeit (als "Interesse an der Freiheit aller" verstanden¹⁰⁶⁾) gemeint ist. Hier in der qualifizierten gesellschaftlichen Veränderung spricht der Glaube seine Wahrheit aus und hält dabei doch zukünftige Konkretionen der Wahrheit offen.

(Später, in der Reflexion des Antirassismusprogramms wird die Basis für solche Veränderung deutlich: Es ist die christliche Gemeinschaft, die sich um das Leiden, bzw. die Leidenden zusammenfindet, weil sie ihre Aufgabe in der Wahrnehmung und Überwindung von Niedrigkeit, Unterdrückung, Abhängigkeit, Ausbeutung entdeckt.)

4.3.4 Verantwortung der Kirche - Verantwortung des Einzelnen

Abschließend sei noch auf ein Merkmal verwiesen, das ökumenische Theologie, wo sie auf die - u.U. gewaltvolle - Veränderung der Gesellschaft abzielt, auszeichnet: Es handelt sich um das Subjekt der Veränderung, um den Adressaten der ethischen Forderung.

Dabei geht es um Einzelne, Gruppen, Kirchen. In Genf (Sektion II) war bereits das Problem der Eigenverantwortung des Einzelnen und der Kirche zur Sprache gekommen. Die Entwicklung dieses Problems hängt nun doch eng mit der Differenzierung des Gewaltbegriffs zusammen. Denn wenn Gewalt in ihrer strukturellen Dimension entdeckt und beschreibbar wird, dann fällt auf die Kirche - gleichsam als Teilhaber an solcher Gewalt oder doch zumindest als deren Dulder - ein anderes Licht. Sie ist nicht mehr nur Weisungsinstanz für den Umgang mit Gewalt; sondern ihr gilt selbst die Weisung, wie sie zunächst mit der eigenen Gewaltsamkeit umzugehen habe, um beispielhaft zu wirken für andere Institutionen und Gruppen. Das bedeutet aber, daß der Einzelne nicht allein mit den Problemen der praktischen Gewaltüberwindung befaßt ist, sondern daß die Kirche zu dieser Praxis beizutragen hat. In dem Bußbekenntnis des Gewaltdokuments von 1973 ist eine Voraussetzung der hier gemeinten Praxis gegeben.¹⁰⁸⁾ Es findet aber nicht - und das könnte eine genaue Rezeption des Begriffs der strukturellen Gewalt auch ergeben haben - eine ausdrückliche Relativierung der Verantwortlichkeit des Einzelnen statt. Vielmehr steht am Ende beides nebeneinander. Im Unterschied aber zum Einzelnen muß der Kirche in diesem Fall folgendes vorgehalten werden: "The Church should remember that she has never as a whole been in a resistance movement against the oppressing class of society, in spite of some of her groups and members who individually were such."¹⁰⁹⁾

Theoretisch ist aber mit dem Aufweis kirchlicher Partizipation an Gewaltverhältnissen die Voraussetzung dafür geschaffen, daß nicht mehr alle Verantwortung beim Einzelnen liegt. Vielmehr könnte jetzt ein Prozeß der Gewaltbekämpfung beginnen, an dem der Einzelne als Kirchenmitglied und die Kirche stellvertretend für ihre einzelnen Mitglieder beteiligt sind.

Es wird im nächsten Kapitel zu fragen sein, inwieweit im Antirassismusprogramm die Kirche zur Bekämpfung von Gewalt beigetragen und dabei ihre eigenen Gewaltstrukturen erkannt und zu beseitigen gesucht hat.

Kapitel III: Das Antirassismusprogramm des ÖRK: Selbstverständnis und Rezeption

Es ist für unser Thema, das nach den Ausprägungen und der Entwicklung von Revolutions- und Gewalttraditionen in der ökumenischen Sozialethik fragt, von entscheidender Bedeutung, im Programm zur Bekämpfung des Rassismus (PBR) eine Manifestation dieser Entwicklung vorzufinden. Neben der mehr theoretischen Erschließung des Gewaltproblems stellt das PBR die praktische Ausformung der seit 1966 andrängenden Probleme dar. In beiden Kristallisationspunkten ökumenischer Sozialethik aber zeigt sich, daß das, was in der Debatte um Revolution vielschichtig und verworren sich darstellte, nun im Laufe der Zeit vom ÖRK angeeignet und in verschiedenen Hinsichten ausdifferenziert und erarbeitet wird. So ist das PBR nur im Kontext der seit 1966 deutlich werdenden ökumenischen Sozialethik zu verstehen. Mit dem Stichwort 'Revolution' wurde in der Genfer Konferenz angedeutet, daß gesellschaftlicher Wandel als radikaler struktureller Umbruch in positiver Weise thematisiert werden kann.

In einem PBR-Dokument heißt es: "Durch die Konferenz für Kirche und Gesellschaft 1966 ... wurde die OeRK-Konzeption von der Integration in die Gesellschaft abgelöst von einem Konzept, das auf einen radikalen Wandel wirtschaftlicher und politischer Strukturen abzielt. Nicht die Menschen und Gruppen sollten gezwungen sein, sich an die Strukturen anzupassen, sondern umgekehrt." 1)

Die neuentdeckte Bedeutung der Veränderung gesellschaftlicher Strukturen findet im Rassismusproblem - und zwar über die diesbezüglichen älteren ökumenischen Aussagen hinausgehend - ihr Thema.²⁾ Die geläufige Darstellung des PBR als einer letzten Ausprägung des seit langem in Angriff genommenen Rassismusproblems erweist sich als defizient.³⁾ Möglicherweise ist sie bereits eine Reaktion auf die Rezeption, die das PBR ablehnte.

Zumeist wurde das PBR (und darin vor allem der Sonderfonds) als etwas qualitativ Neues gegenüber bisherigem ökumenischen Handeln angesehen, als Überschreiten der bisher anerkannten Handlungsebene, die als eine Art Appellationsebene verstanden wurde. Der Verweis auf die lange Tradition antirassistischer Stellungnahmen des ÖRK sucht die empfundene Neuartigkeit zu mindern. Dieser Verweis hebt den schon längst erzielten ökumenischen Konsens in der Verurteilung des Rassismus hervor, wonach das PBR lediglich in die Praxis überführt, was bereits theoretische Übereinkunft war. Es läßt sich aber am PBR beobachten, daß eine solche Trennung von theoretischer Übereinkunft und praktischer Durchführung nicht möglich ist; vielmehr kommt es hier zu einer neuen Gesamtkonzeption. Die Annahme, daß schon eine ausreichende Antirassismustheorie vorhanden war, beachtet nicht das Gefälle ökumenischer Aussagen zu sozialen, politischen und wirtschaftlichen Problemen des Rassismus, das am Grad der Konkretheit abgelesen werden kann. Dies Gefälle macht ein historischer Rückblick auf die ökumenischen Aussagen zum Rassismusthema deutlich. Dabei läßt sich beobachten: Je allgemeiner und abstrakter die Zielformulierung, desto leichter findet sie Zustimmung.

Der Unterschied zwischen den allgemeinen Zielen des ÖRK im Bereich der Sozialethik (soziale Gerechtigkeit, verantwortliche Weltgesellschaft) und den Zielsetzungen des PBR (Veränderung und Abschaffung rassistischer Strukturen) liegt in der Konkretisierung der Fernziele in kurzfristigere, erreichbare Teilziele, die nun gerade nicht mit der traditionellen Ablehnung des Rassismus identisch sind. Die Ursache für die Veränderung und Konkretisierung der Ziele liegt in dem oben genannten Ansatz zu einem Neuverständnis gesellschaftlichen Wandels, wie er seit 1966 an Bedeutung gewinnt, und sie liegt in einem - damit zusammenhängenden - veränderten Verständnis von Rassismus

überhaupt. Das bedeutet: Im Zusammentreffen von traditionellem ökumenischem Antirassismus mit dem theoretischen Deutungsvermögen von Rassismus als strukturellem Gewaltvorfall bildet sich das konkrete Handlungsprogramm gegen den Rassismus.

Im folgenden Kapitel soll es um eine dreifache Fragestellung gehen, nämlich einmal um die rückblickende Frage nach den Traditionen des ökumenischen Antirassismus; zum anderen um die Frage nach dem Selbstverständnis des PBR, seinen Zielsetzungen und Methoden; und zum dritten um die Frage nach den Hauptakzenten der Rezeption, deren Beantwortung erst eine Beurteilung des Programms ermöglicht.

1. Die Entwicklung eines ökumenischen Antirassismus

Um das Selbstverständnis des PBR herauszuarbeiten, ist es notwendig, einen Blick auf die Geschichte der ökumenischen Stellungnahmen zum Rassismusproblem zu werfen. Dabei wird die Frage nach Kontinuität und Diskontinuität zu beantworten sein.

Im Rückblick des PBR vom Jahre 1973 heißt es:

"In ihren Erklärungen bestanden die Kirchen darauf, dass 'jede Form der Rassentrennung, sei es aufgrund von Rassenmerkmalen, Hautfarbe oder ethnischer Abstammung dem Evangelium widerspricht' (Evanston 1954), doch gleichzeitig weigerten sie sich, die notwendigen Folgen dieser Haltung zu akzeptieren und handelten anstatt dessen getreu einer Ethik, die die vorherrschenden westlichen Machtinteressen vertrat, und die sich nicht bereit zeigten, irgendeinen radikalen Umschwung in den herrschenden Machtverhältnissen zuzulassen." ¹⁾

Der Vorwurf, der vom PBR selbst formuliert wird, liegt in der fundamentalen Diskrepanz zwischen der theoretischen Aussage, die lediglich Postulat bleibt, und den verweiger-ten praktischen Konsequenzen.

Es ergibt sich indes schon bei einem Rückblick allein auf die theoretischen Aussagen, daß sie nicht immer gleich-lautend waren und dementsprechend ein unterschiedliches Interesse an einer Verwirklichung hatten. Daß es einen 'ökumenischen Konsens über den Rassismus'²⁾ gibt, ist richtig. Doch darf diese Aussage nicht die unterschied-lichen Bedeutungen verdecken, die im Rassismusbegriff selbst schon liegen und die mit darüber bestimmen, wie die Beseitigung des Rassismus vorgestellt wird. So ist es zur Darstellung der Entwicklung des ökumenischen Antirassismus unerläßlich, einen differenzierten Rassis-musbegriff (in älterer und neuerer Bedeutung) zu verwenden.

1.1 Älterer und neuerer Rassismusbegriff

K. Blaser³⁾ unterscheidet einen älteren von einem neueren Rassismusbegriff. Der ältere Rassismusbegriff beruht auf der "Fremdheitserfahrung in der gegenseitigen Begegnung verschiedener Menschengruppen"⁴⁾.

"Solche Erfahrung wird rationalisiert durch Herausstellen religiöser, kultureller, ethnischer, biolo-gischer und anthropologischer Unterschiede, die ihrerseits eine rassistische Praxis oder Einstellung rechtfertigen sollen. Als derartige Rationalisierungen der Haltung gegenüber dem Fremden und Andersartigen dürften die meisten Rassismen älterer Prägung verstanden werden, ..." 5)

Eigentümlich ist diesem Begriff vor allem, daß die einzelnen bemerkten Unterschiede zusammengenommen werden wie ver-schiedene Seiten einer Sache, eben der Rasse, so daß kulturelle Eigenarten zum Beweis biologischer Unterschiede

geraten können.⁶⁾ Hinzu kommt, daß die Rationalisierungen wissenschaftlich verobjektiviert werden; sie bekommen dadurch eine besondere Stabilität.

Diesem älteren Rassismusbegriff, der auch individueller oder persönlicher Rassismus - im Gegensatz zu einem strukturellen oder institutionalisierten Rassismus - genannt wird, entspricht die rassistische Praxis des Einzelnen (etwa eine besondere Diskriminierungshandlung) ebenso wie die Praxis von Gruppen, Völkern, etc., die in ihrer Einstellung und Verhaltensweise vom Vorurteil gegenüber der fremden Gruppe bestimmt sind.

Wissenschaftliche Aufklärung ließ immer weniger einen Zweifel an dem Ideologiecharakter eines Rassenbegriffs, der einen derartigen Rassismus unterstützte. Die Definition von Rasse, die bisher eine Reihe von Merkmalen zusammenband, erwies sich als unhaltbar; die Grundanschauung von der 'reinen Rasse', aus der notwendig das Postulat der Reinerhaltung herrührte, als eine Fiktion.

Blaser formuliert anhand der in den fünfziger und sechziger Jahren von der UNESCO veröffentlichten Untersuchungen⁷⁾ einen gegenwärtigen "wissenschaftliche(n) Konsensus in bezug auf den Rassenbegriff"⁸⁾, der im wesentlichen in der Destruktion des herkömmlichen Rassenbegriffs und seiner Funktionsbestimmungen besteht.⁹⁾ Es bleibt eine äußerst flexible und kaum bestimmbare Größe 'Rasse', die allenfalls "ein rein biologischer Begriff ist"¹⁰⁾, der aber wiederum starken Veränderungen unterliegt.¹¹⁾

Der 'ältere' Rassismus, wo er sich auf einen ihn legitimierenden Rassenbegriff stützt, spielt allerdings trotz des erwiesenen Anachronismus seiner wissenschaftlichen Rationalisierungen bis heute weiterhin eine Rolle. Er wirkt immer auch gesellschaftlich, gewissermaßen als

individuelle Absicherung des sogenannten strukturellen Rassismus.

Ein neuerer Rassismusbegriff, der adäquater die Dimensionen und Erscheinungsweisen des Rassismus als gesellschaftliches Phänomen beschreibt, läßt sich als struktureller, bzw. institutioneller Rassismus fassen.¹²⁾ Rassismus wird jetzt in seinen vom einzelnen mehr oder weniger rassistisch eingestellten Subjekt losgelösten strukturellen Formen wahrgenommen. Er hat sich - wie das in ähnlicher Weise beim Gewaltbegriff zu sehen war - den herrschenden Gesellschaftsstrukturen eingepaßt, und das heißt, den ökonomischen, politischen, kulturellen Abhängigkeitsstrukturen, die zwischen verschiedenen Gruppen innerhalb eines Landes, bzw. zwischen verschiedenen Ländern, Kontinenten oder 'Welten' (erste, zweite, dritte) bestehen. "Die Trennungslinie der Armen und Reichen läuft der sog. Farben-Linie fast parallel."¹³⁾

Dieser strukturelle Rassismusbegriff hat eine besondere Affinität zum weißen Rassismus. Die bestehende Verteilung der Güter, die enormen Unterschiede zwischen Industrie- und den sog. Entwicklungsländern, also vor allem die weltwirtschaftlichen Strukturen verweisen auf den Zusammenhang zwischen Rassismus und Ausbeutung, Unterentwicklung.¹⁴⁾ Die Erkenntnis, daß für die Entwicklung der nördlichen Industrieländer viele Länder der südlichen Erdhälfte die Kosten getragen haben und daß wiederum beide durch die 'Farben-Linie' getrennt sind, verstärkt sich. Sie macht Rassismus zum Anschauungsobjekt globaler sozialer Ungerechtigkeit. Der neuere Rassismusbegriff kann so als Medium der Verständlichmachung von weltweiten ungerechten Gesellschaftsstrukturen verstanden werden.¹⁵⁾

Daraus ergibt sich die Anknüpfungsmöglichkeit, im Rahmen der Zielvorstellungen des ÖRK den strukturellen Rassismusbegriff (als strukturkritischen Rassismusbegriff)

aufzugreifen. Die Kompatibilität von 'sozialer Gerechtigkeit' und 'Überwindung des Rassismus' ist offensichtlich. Das erste läßt sich durch das zweite partiell erreichen.

1.2 Ökumenische Traditionen des Antirassismus

Im Folgenden sollen nun im Blick auf die älteren ökumenischen Aussagen zum Rassismusproblem die dargestellten Rassismusbegriffe angewendet werden, um so möglichst deutlich die Unterschiede zwischen den älteren und neueren ökumenischen Stellungnahmen herauszustellen.¹⁶⁾

1.2.1 Weltkirchenkonferenz Stockholm 1925

Als ein entscheidender Impuls für die Behandlung des Rassismusthemas hat in der ökumenischen Bewegung das Werk J.H. Oldhams 'Christianity and the Race Problem' von 1924 zu gelten. Die Diskussion des Rassismusproblems bei der Weltkirchenkonferenz in Stockholm ist durch jene Studie vorbereitet.

Der Rassismusbegriff in den Stockholmer Konferenzdokumenten¹⁷⁾ ist nicht ganz einheitlich. Zwei einander widersprechende Aussagen sind hier vorzufinden: Einerseits wird Rassismus als ein System der Über- und Unterordnung bezeichnet, wobei die "Herrenstellung der weißen Rasse"¹⁸⁾ "Unrecht" genannt wird. Man hört bereits etwas von der Komplexität des strukturellen Rassismusbegriffs heraus, wenn dort formuliert wird:

"Der weltweite Widerwille gegen die herrische Herrschaft der weißen Rasse ist eines der bedenklichsten allgemeinen Rassenprobleme unserer Zeit. Eine höchst verwickelte Frage: denn sie verbindet sich mit wirtschaftlichen und politischen Fragen, mit Schwierigkeiten, die aus einem ohnmächtigen oder zerrütteten Staatswesen kommen, mit den Fragen der industriellen Entwicklung und des dringenden Bedarfs an Rohmaterialien." ¹⁹⁾

Andererseits verharret dieses Dokument aber doch mehr in einem älteren Rassismusverständnis, das die Rassenunterschiede wohl in den Strukturen entdeckt, ihren Ursprung aber davon losgelöst im Versagen "rückständige(r) Völker in unterentwickelten Ländern"²⁰⁾. Weiter gehört zu diesem Verständnis, daß "das Dasein verschiedener Rassen"²¹⁾ sozusagen zum Beweis der Notwendigkeit von Rassenunterschieden wird: Rassenunterschiede sind natürlich.²²⁾ Ja, die Aussage, die die Faktizität betont, wird theologisch überhöht: "Vom christlichen Standpunkt ist das Dasein verschiedener Rassen ein Teil von Gottes Plan mit der Menschheit."²³⁾ Das heißt, im Rassenkonflikt wahrgenommene Differenzen werden theologisch rationalisiert.

Obwohl biblisch begründet wird, daß in Fragen des Glaubens "Rassenunterschiede keine Rolle spielen"²⁴⁾, gilt doch in theologischer Perspektive: "Rassen und Rassenprobleme müssen einen hohen Zweck haben."²⁵⁾ Die theologische Überhöhung verhindert eine tiefere Reflexion der Schuldfrage als einer Frage, die die Kirche und die Christen in eine direkte Beziehung zum Problem bringen würde.

Auf welche Weise sollen nun die Rassenprobleme gelöst werden? Die säuberliche Trennung der Rassen bei gleichzeitig funktionierender Kommunikation und "freundlichem Austausch"²⁶⁾ wird intendiert.²⁷⁾ Praktizierte Apartheid wird in den Bereich von "besonderen technischen Ordnungen" und "temporären Vorschriften"²⁸⁾ eingeordnet, die ambivalent sind gegenüber christlichen Prinzipien. Diese sollen in "Gerechtigkeit, Brüderlichkeit und Wohlwollen"²⁸⁾ aufweisbar sein, was bedeutet, daß 'getrennte Entwicklung' und etwa Brüderlichkeit als zusammengehörig gedacht werden können. Insgesamt ergibt sich, daß in diesem Bericht Ansätze zu einem strukturellen Rassismusverständnis von einem unkritischen Rassenbegriff (der eher dem oben gekennzeichneten älteren Rassismusbegriff korrespondiert)

doch wieder verdeckt werden. Das bedeutet, daß die hier erhobenen Forderungen zur Lösung derzeitiger rassistischer Probleme lediglich als Korrekturen innerhalb eines feststehenden Idealbildes von der friedlichen Koexistenz verschiedener und unvermischter Rassen anzusehen sind.

1.2.2 Weltmissionskonferenz Jerusalem 1928

Die zweite Weltmissionskonferenz²⁹⁾ dokumentierte ein großes Interesse an der Rassenfrage. Sie betonte im Unterschied zu Stockholm die Gleichheit der Rassen.³⁰⁾ Keine Rassenontologie konnte hier mehr Platz gewinnen.³¹⁾ Rassenprobleme werden als gesellschaftliche Probleme erkannt, die sich im religiösen, ökonomischen, kulturellen Bereich auswirken. Dabei wird die ausschlaggebende Stellung der ökonomischen Macht bemerkt: "Contacts between economically more powerful and weaker races frequently lead to exploitation, resulting in widespread injustice and suffering."³²⁾

Die Verantwortung der Kirche, gerade in ihrer missionarischen Funktion³³⁾, muß nicht nur in Worten, sondern auch in Taten wahrgenommen werden, die sich jeweils nach den gegebenen Umständen richten. Es geht um ein konstruktives Aktionsprogramm. Zur Veränderung gesellschaftlicher Strukturen wird den Christen eine Reihe von Maßnahmen im Stile gewaltloser Aktion empfohlen³⁴⁾; der Aktionsraum der Kirche wird vorwiegend in der Bewußtseinsbildung gesehen, in der Einflußnahme auf Erziehungsprozesse.³⁵⁾ Die Weltmissionskonferenz übertrifft so die Stockholmer Konferenz in ihrem Interesse an (empirischen) Situationsanalysen und dabei in ihrer Erkenntnis der strukturellen Verflochtenheit des Rassismus. Wie außergewöhnlich diese Position zu jener Zeit war, wird deutlich im Blick auf die gleichzeitige Theologie der Schöpfungsordnungen.³⁶⁾

1.2.3 Weltkirchenkonferenz Oxford 1937

Im ausführlichen Bericht über Kirche und Gemeinschaftsleben ergibt sich zum Rassismusproblem eine einheitlichere Stellungnahme als im Stockholmer Dokument.

Als deutlichste Übereinstimmung bleibt allerdings die theologische Überhöhung der Rassegegebenheiten.³⁷⁾
Die Äußerungen der Weltmissionskonferenz sind also hier nicht rezipiert.

Für den Rassismusbegriff ist ein individuelles Verständnis der Ausgangspunkt:

"hochmütiger Stolz auf Abstammung und Erbgut, Antipathie gegenüber fremden Völkern und ungewohnten Sitten, Spannung zwischen mehr und weniger fortgeschrittenen Kulturen, Furcht vor Befleckung und Expansionssucht, Wirtschaftsgier und Wirtschaftsnot. Ausserdem gibt es tief verwurzelte Antipathien und Befürchtungen, die den Rassenbeziehungen eigen sind." 38)

Schon diese Definition macht deutlich, daß der oder die Urheber des Rassismus namhaft zu machen sind. Die Erhebung der Urheberschaft ist aber auch möglich, wenn man die Entstehung von rassistischen Strukturen zurückverfolgt: "... die meisten akuten Situationen sind heute weithin auf Bevölkerungsbewegungen zurückzuführen, die von den weissen und zwar den sog. 'christlichen' Nationen zu ihrem eigenen Vorteil in Gang gesetzt wurden." 39)

Hier werden also personaler wie struktureller Rassismus wahrgenommen, ohne daß ihre Unterschiede näher reflektiert würden. Im Unterschied zur Stockholmer Konferenz kann hier die Schuldfrage deutlicher gestellt werden:

"Indessen tragen die Glieder der Kirche Christi die schwerste Schuld an der gegenwärtigen Lage. Und hier liegt wohl ihre grösste Verpflichtung und Einsatzmöglichkeit." 40)

Als Folge der Schuldkenntnis erwächst den Christen der Auftrag, dem herrschenden Rassismus aufklärend und

bewußtseinsbildend entgegenzutreten. Dabei kommt auch der in den Kirchen selbst herrschende Rassismus in den Blick. Die Kirche selbst bietet die Möglichkeit, "in ihrer eigenen Bruderschaft die Wirklichkeit einer von Gott gewollten Gemeinschaft darzustellen."⁴¹⁾ Wie das aber aussehen könnte, beispielsweise in der Situation der deutschen Kirchen, wird nicht gesagt.⁴²⁾

Der Konkretion einer aktiven Antirassismusbearbeitung steht ähnlich wie in Stockholm entgegen, daß lediglich Prinzipien auf einer übergeordneten Ebene angegeben werden können, deren Verwirklichung der Kirche oder den Christen überlassen wird.

Sowohl in Stockholm als auch in Oxford - die Weltmissionskonferenz von Jerusalem nimmt eine Sonderstellung ein - wird eine Stellungnahme gegen den Rassismus abgegeben. Ein Kampf aber gegen den Rassismus zeichnet sich noch nicht ab. Dazu ist das Rassismusverständnis noch nicht eindeutig genug. Wohl beginnt die Einsicht in die Verstrickung der Kirche in rassistische Verhältnisse; aber das führt noch nicht weiter als bis zum allgemeinen Appell. Einzelne Aspekte des späteren Antirassismus tauchen hier schon auf - der wichtigste ist wohl mit der Schuldfrage genannt, aber insgesamt sind diese Vorstellungen doch sehr unkonkret gegenüber den späteren Intentionen.

1.2.4 Erste Vollversammlung des ÖRK in Amsterdam 1948

Der zweite Weltkrieg bezeichnet einen deutlichen Einschnitt im ökumenischen Denken, so auch in der Rassenfrage. Der Gedanke der Beteiligung der Kirche an rassistischen Praktiken fällt von nun an schwerer ins Gewicht.

In der Dokumentation der ersten Vollversammlung wird das

kirchliche Versagen beim Rassismusproblem deutlich bemerkt; erst wenn die Kirche selbst frei ist von rassistischen Praktiken, wird sie ihre gesellschaftliche Verantwortung wahrnehmen können.⁴³⁾

Auch in bezug auf den Antisemitismus wird die Rolle der Kirchen, soweit sie ihn gestützt haben, verurteilt: "Wir rufen alle von uns vertretenen Kirchen dazu auf, den Antisemitismus, gleichviel welchen Ursprungs, als schlechterdings mit christlichem Bekenntnis und Leben unvereinbar zu verwerfen. Der Antisemitismus ist eine Sünde gegen Gott und Menschen." 44)

Eine Richtung ist damit angedeutet, es fehlt indessen eine genauere Begriffsbildung, die eine Weiterführung gegenüber bisherigen Äußerungen bedeutet hätte.

1.2.5 Zweite Vollversammlung des ÖRK in Evanston 1954

Als bedeutenderes Ereignis in der Rassismusfrage hat die Vollversammlung in Evanston zu gelten, bei der sich die Sektion II mit dem Thema "Die Kirche inmitten rassistischer und völkischer Spannungen" befaßte.⁴⁵⁾ Hier findet sich der Hinweis auf die Vorfindlichkeit der Kirche im Konfliktfeld Rassismus bereits im Titel.

Auch der hier verwendete Rassismusbegriff ist noch vorwiegend individuell geprägt, was sich aber - wie schon bei den früheren Stellungnahmen - durchaus verbinden läßt mit der Wahrnehmung seiner gesellschaftlichen Ausmaße. So wird Rassismus in den Zusammenhang der Untugenden des Menschen gestellt.⁴⁶⁾ Und gerade die Verankerung 'im sündigen Menschenherzen' ermöglicht die Aussage, die die 'Aufgabe der Kirchen'⁴⁷⁾ einleitet: "Rassistische und völkische Furcht, Haß und Vorurteile sind mehr als soziale Probleme, mit deren Vorhandensein wir rechnen müssen; sie sind Sünden gegen Gott und seine Gebote, die das Evangelium allein heilen kann."⁴⁸⁾ Der Diffamierung des

Rassismus als Sünde entspricht auch seine Kennzeichnung als "eine unaussprechliche Beleidigung Gottes"⁴⁹⁾ wie des Menschen.⁵⁰⁾

Besonders bemerkenswert ist nun aber die Ablehnung eines Rassismus, der sich mit der These der Verschiedenartigkeit der Rassen (die zumeist kulturell begründet wurde) rechtfertigt.⁵¹⁾ Damit ist ein deutlicher Fortschritt erzielt im Vergleich zu den früheren Aussagen.⁵²⁾

Die Aufgabe der Kirchen bezieht sich auf die Überwindung des Rassismus in ihr selbst, aber auch in der Gesellschaft. Die Begründung dafür ist die bewußte oder unbewußte Beteiligung der Kirchen und Christen "an den rassischen und völkischen Spannungen der Welt"⁵³⁾. Überwindung wird hier als den Rassismus ächtendes, verwerfendes Wort verstanden, aber daneben auch schon als Aufruf zur "Tat".⁵⁴⁾

Die genaueste Ausprägung des 'Tatwillens' findet sich am Schluß der Entschließungen dieser Sektion. Es ist eine Empfehlung, "in Fühlungnahme mit dem Internationalen Missionsrat Schritte zu unternehmen für den Aufbau einer Organisation, womöglich eines Referats, das den Mitgliedskirchen bei ihren Bestrebungen, das Evangelium wirksamer auf Beziehungen zwischen rassischen und völkischen Gruppen Einfluß nehmen zu lassen, Hilfe leistet." ⁵⁵⁾

Diese Empfehlung ist allerdings nicht gleich realisiert worden ⁵⁶⁾; erst "1960 errichtete der ÖRK im Referat für Kirche und Gesellschaft ein Sekretariat für Rassische und Ethnische Beziehungen, das das ökumenische Zeugnis inmitten rassischer und ethnischer Spannungen stärken und den Kirchen bei der Suche nach neuen, kreativen Antworten helfen sollte." ⁵⁷⁾

1.2.6 Cottesloe Konsultation 1960

Im Jahr 1960 kommt es auch zur ersten ökumenischen Rassenkonsultation 'vor Ort', in Südafrika. Die dem ÖRK angehörenden südafrikanischen Kirchen versammeln sich in Cottesloe/Johannesburg auf Einladung des ÖRK, der sich seiner Unwissenheit in bezug auf Südafrika klar wird

und die dortige Situation nicht in Übereinstimmung sehen kann mit den in Evanston getroffenen Resolutionen.⁵⁸⁾

Die unterschiedlichen Haltungen innerhalb dieser Kirchen gegenüber dem Rassismus werden schon im ersten Teil des 'Consultation Statements' sichtbar, wo Apartheid zwei unvereinbare Interpretationen erfährt:

"They range on the one hand from the judgment that it (sc. Apartheid, H.B.) is unacceptable in principle, contrary to the Christian calling and unworkable in practice, to the conviction on the other hand that a policy of differentiation can be defended from the Christian point of view, that it provides the only realistic solution to the problems of race relations and is therefore in the best interests of the various population groups." 59)

Diese Passage nehmen die Niederländisch Reformierten Kirchen in Südafrika zum Anlaß, sich für die Praxis der Apartheid auszusprechen⁶⁰⁾ und damit die Gleichheitsforderungen bezüglich Mischehen, Wanderarbeit, Löhne 'job reservation', Landbesitz, Gerichtsbarkeit⁶¹⁾, die gegen strukturellen Rassismus angehen, für nichtig zu erklären.

Die Gegensätze, die ein innerkirchlicher Rassismus hervorruft, werden hier in Cottesloe zum erstenmal ausgetragen. Dabei scheint es sich zu bewahrheiten, daß Forderungen nach Überwindung des in der Gesellschaft verankerten Rassismus, wo sie Rassenprobleme innerhalb der Kirche selbst überspringen, abstrakt und unwirksam bleiben. Die Konsequenz aus dieser Diskrepanz zogen die drei holländisch reformierten Kirchen, als sie den Weltkirchenrat kurz nach der Cottesloe-Konsultation verließen.⁶²⁾

Der erste größere Versuch des ÖRK, innerhalb eines vom Rassismus geprägten Gebietes konkrete Schritte zur Ächtung des Rassismus zu unternehmen, ist demnach nicht gelungen. Er hat stattdessen die Bedeutung des Problems gerade auch für den innerkirchlichen Bereich hervorgehoben. Die Frage nach der Einheit der 'Weltkirche', nach Zugehörigkeitskriterien, die auch mit der Handhabung des Rassenproblems

verknüpft sein können, also gewissermaßen die ekklesiologische Bedeutung des Rassismusproblems wird hier besonders augenfällig. Sie wird erst sehr viel später innerhalb des ÖRK reflektiert werden.⁶³⁾

1.2.7 Kitwe Konsultation 1964

Bei der Konsultation in Kitwe⁶⁴⁾ ist im Vergleich zu den früheren Stellungnahmen ein deutlicher Unterschied in der Problematisierung des Rassenthemas zu bemerken. Schon im Titel ist der Zusammenhang angezeigt, der von nun an den Rassismusbegriff kennzeichnet: Sozialer Wandel und Veränderung der Rassenbeziehungen bedingen sich wechselseitig. Ebenso wird mit diesem Dokument die Praxis der Deklarationen wenn nicht ganz beendet, so doch durchschaut. Es geht um das Verhalten der Kirche und der Christen im Hinblick auf institutionalisierte Rassismusformen und mögliche Veränderungen im zukünftigen Verhalten.

Im Unterschied zu früheren Stellungnahmen wird hier nicht mehr allein an ein individuell oder gemeinschaftlich zu veränderndes Verhalten appelliert, sondern es wird die mangelnde Fähigkeit kritisiert, die eigene soziale Lage zu durchschauen, und zwar im Hinblick auf die sie bedingenden gesellschaftlichen Strukturen. Das Vorhandensein dieser Fähigkeit nämlich läßt sich mit den Intentionen des Evangeliums verbinden.⁶⁵⁾ Das, wofür die Kirche steht, ihre Zielvorstellung, wird als "social justice and equity between peoples of different races"⁶⁶⁾ beschrieben. Nicht das Versagen des Einzelnen oder der Kirche beim Kampf gegen den Rassismus wird beklagt, wohl aber das Fehlen des Kampfes gegen rassistisch geprägte Gesellschaftsstrukturen.

Weil hier ein struktureller Rassismusbegriff zugrundeliegt,

wird die aktuelle politische Situation wichtig⁽⁶⁷⁾, in der Rassismus auftritt, die wiederum - je nach Einschätzung - ein bestimmtes Vorgehen erfordert. Dabei ergibt sich in Südafrika Überdeutlich der Zusammenhang von strukturellem Rassismus und Gewaltanwendung als äußerster Gegenmaßnahme: Es erscheint das revolutionäre Veränderungsmodell.⁽⁶⁸⁾

Dies ist auch im Bereich der Kirche zu reflektieren.

"There is growing feeling, even among men of responsibility and of Christian faith, in favor of the use of force to end what they feel to be the impasse in Southern Africa."⁽⁶⁹⁾ Die Skala aber der mehr strukturellen Reformversuche zur Verminderung des Rassismus (Verbesserung der Ausbildungsmöglichkeiten, Partizipation an ökonomischen und politischen Entscheidungen, Legalisierung von Mischen, etc.⁽⁷⁰⁾) ist sehr viel größer als die Erwägungen der Rassismusbekämpfung durch Anwendung von personaler Gewalt. In historischer Perspektive wird immer wieder betont, wie physische personale Gewaltanwendung als das Äußerste und Letzte zu den verschiedensten Veränderungsversuchen hinzugetreten ist.

Das belegt insbesondere ein Aufsatz, der in bezug auf die Konsultation verfaßt wurde: "The Road from Non Violence to Violence" 71). Besonders in der Zeit nach der Schaffung der Südafrikanischen Union (1910) bildete sich afrikanischer Widerstand gegen die weiße Regierung heraus, der sich jedoch im legalen Rahmen bewegte. So heißt es vom ANC (African National Congress, gegründet 1912): "The history of the ANC since its inception has been marked by deputations and petitions and resolutions addressed to various Ministers of the Union Government." 72)

Der Nutzlosigkeit von Widerstandsmaßnahmen, wie sie jahrzehntelang erfahren wurde, entsprach ein Anwachsen der Erwägung kämpferischer Lösungen. "Responsible African leaders have always warned their people against any idea of resorting to arms in their struggle for liberation.... There is more and more talk among the younger leaders about whether the method of non-violence will work in the South African context." 73)

Als einschneidendes Ereignis 'auf dem Weg zur Gewalt'

muß das Massaker von Sharpeville (1960) gelten, bei dem eine unbewaffnete Demonstration von Polizisten beschossen wurde. Es entstehen jetzt als Reaktion auf das Vorgehen der Regierung militante Widerstandsbewegungen. Nelson Mandela, ein ANC-Führer und Mitglied der neuen Bewegung 'Umkonto we Sizwe', betont den Zwang zu gewaltsamem Vorgehen:

"At the beginning of 1961, after a long and anxious assessment of the South African situation, I and some colleagues came to the conclusion that as violence in this country was inevitable, it would be unrealistic and wrong for African leaders to continue preaching peace and non-violence when the Government met our peaceful demands with force." 74)

1.2.8 Zusammenfassung

Insgesamt läßt sich in Kitwe eine Wende in der Erkenntnis des Rassismus und in den Vorhaben seiner Bekämpfung feststellen. Was später im PBR wichtig wird, taucht hier bereits in vergleichbarer Bedeutung auf: ein strukturelles Rassismusverständnis, das die Analyse gesellschaftlicher Verhältnisse zur Voraussetzung für jegliche Veränderungsversuche macht.

Es ändert sich die Methode der Problematisierung der Rassenbeziehungen. Ging in den früheren Dokumenten häufig ein zumeist individueller Rassismusbegriff zusammen mit den Zielformulierungen eines theologisch rationalisierten Rassenverständnisses und konnte dabei die Analyse der Wirklichkeit ganz pauschal ausfallen, so läßt jetzt ein strukturelles Verständnis von Rassismus die gesellschaftliche Wirklichkeit als erstes in den Blick nehmen. (Die rassismusüberwindenden Zielvorstellungen verstehen sich sozusagen mittlerweile von selbst.) Die Einbettung des Rassismus in die gesellschaftlichen Strukturen bestimmt aber folglich auch die Möglichkeiten seiner Veränderung, bzw. Abschaffung als Veränderung gesellschaftlicher Strukturen.

Während ein individuell verstandener, d.h. im Individuum begründeter Rassismus zu seiner Überwindung vor allem andern die Umkehr des Individuums braucht, wird der strukturelle, d.h. in den gesellschaftlichen Strukturen begründete Rassismus durch die Veränderung gesellschaftlicher Institutionen und Teilbereiche (in Südafrika z.B. der Rechtsinstitutionen, die die Apartheid legalisieren, überwunden.

Ein 'klassisch' zu nennendes Dilemma ergibt sich indes nur bei der Bekämpfung des strukturellen Rassismus; denn hier entsteht die Frage, wie sich strukturelle Veränderung mit ihrem Subjekt vermittelt. Dabei hat der Blick auf Südafrika, wie ihn die Kitwe-Konsultation vermittelt, gezeigt, daß mit fortschreitender Institutionalisierung des Rassismus ins gesellschaftliche Gefüge die Nötigung zum Widerstand der Diskriminierten wächst. Gewaltsam (im Sinne von personaler Gewalt) wird dieser Widerstand, wo auch die strukturelle Unterdrückung personal direkt erlebbar und als solche verstehbar wird (Sharpeville).

Die Entwicklung in Südafrika, wie sie in Kitwe beobachtet wurde, zeigt, daß für das Rassismusproblem von nun an das Zusammentreffen mit dem Gewaltproblem wichtig wird.

Die knappe Musterung der Geschichte des Ökumenischen Antirassismus bis 1966 läßt sich nicht in einem eindeutigen Ergebnis resümieren. Es waren mehrere Aussagen-
schwerpunkte zu entdecken: zunächst die der Konferenzen von Stockholm und Oxford, deren Rassenbegriff noch teilweise selbst rassistische Anklänge wahrnehmen ließ; dann die Aussagen der Nachkriegsdokumente: Hier wird die Tendenz zu einem strukturellen Rassismusverständnis stärker. Allerdings scheint bis Evanston die Veränderung, die dieser Rassismus provozieren sollte, innerhalb gleichbleibender sozialer Strukturen gesehen zu werden.

Erst in den Aussagen der Kitwe-Konsultation kommt im Zusammenhang mit dem Rassismusproblem die Notwendigkeit auch struktureller gesellschaftlicher Veränderungen zum Ausdruck. Hierin ist in der Tat eine Vorstufe zum Antirassismus des PBR zu sehen, während ihn mit der früheren Geschichte jeweils nur Einzelaspekte verbinden.

2. Die Bedeutung des ökumenischen Antirassismus seit 1966

Es gilt nun, die konstituierenden Elemente des neueren ökumenischen Antirassismus herauszuarbeiten und diesen dann in seinen ihm eigentümlichen Realisierungsbemühungen darzustellen. Die deutlichste Ausprägung dieses neueren Antirassismus bildet das PBR, in dem Rassismus vor allem als strukturelle Gewalt begriffen wird. Diese Gewalt sichtbar zu machen und aufzubrechen durch parteiliches Handeln, ist die Intention des Programms. Im Ganzen der Arbeit steht dieser Abschnitt für das Verwirklichungsinteresse der ökumenischen Theologie im Bereich der Gesellschaft.

Sein Gewicht und seine Anstößigkeit gewinnt das PBR im geschichtlichen Rahmen der zweiten Hälfte der sechziger Jahre, einer Epoche, in der die Entkolonialisierungsbestrebungen in zahlreichen Ländern der dritten Welt zum Ziel gelangen.¹⁾ Es ist dies gleichzeitig die Epoche, in der im Bereich ökumenischer Theologie und Sozialethik sich die Frage nach dem Verständnis einer revolutionär gewordenen Welt immer mehr stellt. Wie oben (Kapitel I) gezeigt wurde, spielt dabei die Weltkirchenkonferenz von Genf (1966) die entscheidende auslösende Rolle.

Die Äußerungen, die 1966 in Genf zum Rassismusproblem gemacht wurden, lassen in manchen Formulierungen merken, daß eine Rezeption der Theorie des strukturellen Rassismus stattgefunden hat, die seitdem in ökumenischen Dokumenten nicht mehr fehlt.²⁾

Im Rückblick auf die älteren ökumenischen Aussagen zum Rassismus ergibt sich eine Wende zu dem Zeitpunkt, als die gesellschaftliche Bedeutung des Rassismus spürbar wird (Kitwe 1964 - Genf 1966). Das 'neue' Rassismusthema ist aus diesem Grunde inhaltlich dem Revolutions- bzw. Gewaltthema (immer verstanden als Probleme gesellschaftlichen Wandels) näher als seiner eigenen Vorgeschichte insofern, als der 'gemeinsame Nenner' dieser Probleme die Frage nach der möglichen Veränderung gesellschaftlicher Strukturen ist.

Die ökumenische Sozialethik sieht sich seit 1966 stärker als bisher von den Problemen des gesellschaftlichen Wandels herausgefordert. Dabei werden die drei genannten Probleme - Revolution, Gewalt, Rassismus - obwohl sie sich vielfach überschneiden, relativ streng auseinandergehalten: Die Themen 'Gewalt' und 'Rassismus' lassen sich formal als Ausdifferenzierungen aus dem Revolutionsthema verstehen, wobei das erste deutlich ein theoretisches Defizit auffüllt. Das Rassismusproblem dagegen - und hier kommt doch wieder seine Vorgeschichte ins Spiel - stellt sich nicht primär als ein Begriffsproblem, sondern als ein Problem christlichen und kirchlichen Handelns dar. Die lange Vorgeschichte der bewußtseinsbildenden Problematisierung hat die Nötigung zum Handeln so sehr verstärkt, daß es beim Zusammentreffen mit einer Menge von Rassenproblemen in den sechziger Jahren zum organisierten Vorgehen im PBR kam. Die zunehmende Schwierigkeit bei der Ausarbeitung von Gegenmaßnahmen, die sich aus der Erkenntnis des strukturellen Rassismus ergeben hatte, konnte die Handlungsmotivation nicht verringern; tatsächlich hat sie sie verstärkt.

Das heißt: Je größer und komplexer sich die Rassismuskonzeption darstellte, desto mehr wurde nach Lösungsmöglichkeiten gesucht. Wiederum ist dafür entscheidend, daß ein gewisses Instrumentarium der sozialwissenschaftlichen Analyse in bezug auf das Problem gesellschaftlicher Veränderung inzwischen zur Verfügung stand und benutzt werden konnte.

2.1 Der Begriff des 'weißen Rassismus' als Handlungs- impuls: Die Entstehung des PBR

Die Initiative zu einem ökumenischen Handlungsprogramm gegen den Rassismus entstand bei der Vollversammlung in Uppsala 1968.³⁾ Schon in den einzelnen Sektionen war das Rassismusthema aufgekommen. So finden sich im Bericht der Sektion IV Vorschläge zum Vorgehen gegen Rassendiskriminierung, die genau das andeuten, worum sich das PBR später bemüht: den Ausgleich wirtschaftlicher und politischer Macht.⁴⁾

Nun wird in Uppsala insbesondere der weiße Rassismus⁵⁾ thematisiert, wobei die hervorstechendsten Probleme in Südafrika und Nordamerika bemerkt werden.

Es ist an dieser Stelle darauf hinzuweisen, daß der ÖRK bis nach dem zweiten Weltkrieg als eine vornehmlich 'westliche' Weltorganisation anzusehen ist, die die Probleme, die sie ökumenisch nannte, eben aus ihrer westlichen Perspektive beurteilte.⁶⁾ Gerade das neuere ökumenische Rassismuskonzept wird so zum Beleg für die enorme Entwicklung des ökumenischen Bewußtseins, das nun Rassismus - gewissermaßen aus der Sicht der rassistisch Diskriminierten - als weißen Rassismus bezeichnen und diesen wiederum in Beziehung zu den grundlegenden ökonomischen und politischen Konflikten zwischen weißer und farbiger Welt setzen kann.

Gerade der weiße Rassismus offenbart sich als ein struktureller Rassismus, dessen (welt-)wirtschaftliche Komponente unübersehbar ist.

"Mit weißem Rassismus meinen wir den bewußten oder unbewußten Glauben an die inhärente Überlegenheit der Menschen europäischer Herkunft (besonders nordeuropäischer Herkunft), die allen weißen Menschen Herrschaft und Vorrechte einräumt, verbunden mit dem Glauben an die angeborene Minderwertigkeit aller Farbigen, insbesondere derjenigen afrikanischer Herkunft, die deren Unterwerfung und Ausbeutung rechtfertigt... Wir glauben, daß der weiße Rassismus besonderes historisches Gewicht besitzt, weil seine Wurzeln in mächtigen, hochentwickelten Ländern liegen, deren Stabilität für jede Hoffnung auf internationalen Frieden und internationale Entwicklung entscheidend ist." 7)

Diese Definition macht verständlich, daß in Uppsala nicht nur das Ungenügen über die vorangegangenen Rassismuserklärungen äußerst stark empfunden wurde,⁸⁾ sondern daß der Blick auf gegenwärtige rassistische Gesellschaftsstrukturen das Interesse an der Überwindung des Rassismus leitet.⁹⁾

In Uppsala wird behauptet, daß der 'unsichtbare', strukturelle Rassismus immer mehr ins Bewußtsein der Betroffenen rückt, wobei 'strukturell' einmal im Sinne des Rassismus gemeint ist, der durch gesellschaftliche Institutionen praktisch diskriminiert, obwohl solche Diskriminierung dem geltenden Recht nach ausgeschlossen ist, während zum anderen 'institutionalisierter Rassismus' der genannt wird, der Diskriminierung in Übereinstimmung mit geltendem (rassistischem) Recht beinhaltet.¹⁰⁾

Rassismus in diesen Formen wird sichtbar und damit kritisierbar. Ein Klassenkampf im Weltmaßstab, bei dem Rassen- und Klassenzugehörigkeit in etwa zusammenfallen, ergibt sich als Deutungsmöglichkeit, wenn die globale ökonomisch-politische Polarisierung in Rechnung gestellt wird: "Das gefährliche Zusammentreffen von Farbe und sozialem Status

droht die Länder der Welt mit gemischter Bevölkerung über die Landesgrenzen in zwei feindliche, einander entfremdete Lager zu spalten, - ein weißes, im Wohlstand lebendes Lager, entschlossen, seine Machtstellung zu wahren, und ein farbiges, verarmtes Lager, das entschlossen ist, die Gesellschaftsstrukturen des Rassismus und der Ausbeutung zu Fall zu bringen, wenn nötig mit Gewalt (violence)."¹¹⁾

Es ist im Sinne der ökumenischen Interessen an der Abschaffung des Rassismus, daß die Auseinandersetzung als eine Art Weltklassenkampf beschrieben werden kann.¹²⁾ Denn dieses Interpretationsmuster ermöglicht einen 'ökumenischen' Zugriff, indem es die Interdependenzen (bis hin zu den für den kirchlichen Bereich relevanten Beziehungen) erhellt. Die globale Beschreibung bliebe indes abstrakt, wenn sie sich nicht herleiten ließe aus konkreten Analysen rassistischer Gesellschaften.

Im Background-Bericht wird an den USA¹³⁾ und an Südafrika¹⁴⁾ die strukturelle Verwurzelung und die mögliche revolutionäre Zuspitzung der Rassenkonflikte gezeigt. Struktureller Rassismus in ökumenischer Sicht umfaßt also die in einer Gesellschaft strukturell verankerte Ungleichheit zwischen den Angehörigen verschiedener Rassen ebenso wie die weltgesellschaftlich verankerte Ungleichheit zwischen weißen und farbigen Nationen.

Der Ton aber liegt auf der Gesamtperspektive als Perspektive im Weltmaßstab. Ein ökumenisches Vorgehen gegen Rassismus muß davon ausgehen, daß die Lösungsmöglichkeiten für das Problem von weltgesellschaftlichen Bedingungen abhängen. Mögliche Lösungen sind "an einen Wandel der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Institutionen in den vorwiegend weißen Industrieländern"¹⁵⁾ gebunden, also an einen grundlegenden gesellschaftlichen Strukturwandel, der sich gewissermaßen von den weißen Industrieländern in die farbigen Länder fortsetzt.

Die Verwirklichung dieser Aufgabe ist nun auch als ein kirchliches Handeln denkbar. Die allgemeine Begründung für ein gesellschaftlich verantwortliches Handeln der Christen und der Kirchen ist in der Ökumene ja längst geleistet¹⁶⁾, ebenso eine speziellere Begründung in bezug auf den Rassismus. Da diese Begründungen jedoch mehr auf einer theoretischen Ebene verblieben sind, haben sie einen Leitbildcharakter behalten und bleiben permanent angewiesen auf Versuche ihrer praktischen Bewahrheitung. Während aber bisher die Bekämpfung des Rassismus mehr als individuelle Aufgabe verstanden wurde, ist nun ein Handeln in strukturellen Dimensionen nötig.

"Obwohl sie (sc. viele weiße Christen, H.B.) sich über ihre moralische und christliche Pflicht klar sind, sich von direkter und offener Diskriminierung zu distanzieren oder gar sie zu verurteilen und dagegen anzugehen, sind sie sich nicht der daraus erwachsenden Pflicht bewußt, den nächsten Schritt zu tun und die Zustände, in denen der Rassismus floriert, zu ändern, so daß unter neuen Verhältnissen die Opfer des Rassismus, ob sie nun weißer, schwarzer, brauner oder gelber Hautfarbe sind, voll rehabilitiert werden." 17)

Dem PBR zugrunde liegt die Erfahrung des Auseinanderklaffens von der theoretischen Einsicht in die Möglichkeit des gesellschaftlich verantwortlichen Handelns - was wiederum die Erkenntnis der Machbarkeit gesellschaftlicher Strukturen, also auch der 'Gemachtheit' des Rassismus, voraussetzt - und dem tatsächlichen Handeln, das den strukturellen Rassismus weitgehend unberücksichtigt läßt. Den Versuch einer Vermittlung zwischen beiden bildet das PBR.

2.2 Grundprobleme des PBR

Es ergeben sich drei für das Selbstverständnis des PBR wichtige Grundprobleme, die jeweils verschiedene Perspektiven auf das Programm eröffnen: 1. Das Verhältnis von Rassismus und Macht, wie es sich im PBR darstellt,

läßt dessen inhaltliche Zielvorstellungen, Intentionen erkennen. 2. Am Problem der Reparationen, des Sonderfonds, etc. sind die Typen antirassistischer Handlungsstrategien darzustellen. 3. Schließlich ist nach zugrundeliegenden theologischen Motiven zu fragen und ihrer Bedeutung für das Programm. Es soll bei diesen Grundproblemen jeweils besonders der Zeitraum der Entstehung des PBR berücksichtigt werden. Ebenso sind aber spätere Modifizierungen der Problematik hinzuzuziehen. Einen speziell historischen Aufriß zu geben, ist also zugunsten einer systematischen Schwerpunktanalyse abgewiesen.

2.2.1 Rassismus und Macht

Die Studententagung über Fragen des Rassismus, die im Mai 1969 in London stattfindet¹⁸⁾, faßt das Rassismusproblem von seinen institutionellen, bzw. strukturellen Erscheinungsformen her auf. Dabei wird der Machtbegriff zum bedeutendsten Faktor des Verständnisses von Rassismus und damit zugleich ein Zentralmotiv für die Überlegungen zu seiner Überwindung (transfer of power).¹⁹⁾

Der Machtbegriff, von dem man hier ausgeht, ist ein weitgefaßter Begriff, der im wesentlichen zweierlei bedeutet:

- a. Zum einen wird Macht als eine Kategorie zur Beschreibung der Identität und Würde des Menschen verstanden.²⁰⁾ Macht ist die Fähigkeit, unterscheidbar von anderen die eigene Persönlichkeit auszudrücken. Macht ist notwendig, um überhaupt als ein Mensch wahrgenommen und geachtet zu werden. In diesem Sinne stattet Macht den Menschen mit der Fähigkeit aus, als Person zu leben, in einer Würde und Identität, die das Personsein konstituieren, weil sie den Umgang mit anderen Menschen ermöglichen, während der Mensch ohne Macht unterhalb der 'Persongrenze'

rein biologisch - "unsichtbar"²¹⁾ - zu vegetieren gezwungen wird.

Die persönliche Identität aber steht in einer Wechselbeziehung zur "Rassenidentität"²²⁾. Der Begriff der Rassenidentität wird in Notting Hill bewußt positiv gefaßt: "Wir glauben, daß es Gottes Absicht ist, aus der 'Rassenidentität' einen positiven Faktor im Leben der Menschheit werden zu lassen. Die 'Rassen' sollten sich gegenseitig bereichern."²³⁾ Diese Aussage darf nicht rassistisch im Sinne einer Verschiedenheitstheorie verstanden werden; sie wird vielmehr in Übereinstimmung mit Antirassismusbewegungen und Befreiungsbewegungen formuliert angesichts der Verstümmelung der Rassenidentität bei unterdrückten Gruppen und Völkern.²⁴⁾ Das heißt aber, daß von dieser Rassenidentität zu sprechen je nach der Blickrichtung angemessen oder unangemessen sein kann. Rassenidentität der Schwarzen in Südafrika würde dem schwarzen Selbstbewußtsein aufhelfen, es weniger abhängig machen von weißen Werten. Rassenidentität der weißen in Südafrika rechtfertigt die herrschende Apartheid.

K.-M Beckmann ²⁵⁾ betont, daß dieser Begriff der 'Rassenidentität' in Notting Hill nicht unbestritten gewesen sei, daß eine alternative Formulierung 'kulturelle Identifikation' lautete. Damit ist gewiss eine allgemeinere Anwendbarkeit des Begriffs sichergestellt. So findet sich auch im PBR selbst die vorsichtiger Formulierung 'kulturelle Eigenständigkeit' ²⁶⁾, was wiederum heißt, daß im Prozeß der Entstehung des PBR die Konsultation von Notting Hill weitergehende Vorschläge machte, als sie später vom Zentralausschuß akzeptiert wurden. ²⁷⁾

Dem PBR hätte es m.E. mehr entsprochen, die verschiedenen Seiten im Rassenkonflikt auch mit Hilfe besonderer Begriffsprägungen zu unterscheiden, und nicht die Brauchbarkeit eines Begriffs anzuzweifeln, weil er nicht alle Seiten gleichmäßig berücksichtigt. Völlends falsch wird deshalb die Gewichtung des Begriffs 'persönliche Identität' ²⁸⁾ - zuungunsten einer 'Rassenidentität', bzw. 'kulturellen Identität' - mit der Begründung ihrer allgemeinen

Geltung. Denn das dahinter stehende Konzept einer allseitig benutzbaren Terminologie steht in Gefahr, die gravierenden Unterschiede zwischen Unterdrückern und Unterdrückten zu nivellieren.

- b. Zum anderen werden mit 'Macht' die strukturellen Gewaltverhältnisse in einer Gesellschaft gemeint, die sich in rassistischer Diskriminierung und Ungleichheit darstellen.

"Der 'Rassismus' bezieht sich auf eine ... Gruppe, die die Macht hat, einseitig die Beziehung zwischen menschlichen Gruppen zu definieren und aufzuzwingen, und die diese Beziehungen institutionalisiert." 29)

Rassismus ist ein "Auswuchs des Machtkampfes..., der alle Menschen in Mitleidenschaft zieht. Rassistische Ideologien und Rassenpropaganda werden entwickelt und verbreitet als Instrumente in wirtschaftlichen, politischen und militärischen Machtkämpfen." 30)

Auf der einen Seite (des Rassenkonflikts) verbindet sich das Fehlen der Macht als Identität der Person und der Gruppe mit der Macht überindividueller, Diskriminierung begünstigender Verhältnisse. Die subjektive Erfahrung des Rassismus, die der machtlose, der un-identische Mensch kennt, beruht auf den objektiv beschreibbaren gesellschaftlichen Institutionen, die rassistisch strukturiert sind.

Problematisch ist dieses Verhältnis aufgrund der anderen Seite des Konflikts: Die subjektive Erfahrung des mächtigen, seiner selbst bewußten Menschen steht in engem Zusammenhang mit eben denselben rassistischen Strukturen. Dieser Mensch gewinnt, was jener verliert. "Die Frage erhebt sich, ob wir von irgend jemandem als einem ganzen Menschen sprechen können, solange irgendeine Gruppe von Menschen diskriminiert wird." 31)

Diese Frage bindet die 'Menschwerdung' aller Nicht-Diskriminierten an ihren Kampf gegen die Diskriminierung, und das heißt in jedem Falle: an ihre Veränderung, die

auch eine Identitätsgewinnung ist, die aber aus der Perspektive der Diskriminierten eine Verringerung Übermäßiger, gehorteter Macht sein müßte.

Die Macht, bzw. Machtlosigkeit des Einzelnen und die gesellschaftlichen (sozialen, politischen und insbesondere ökonomischen) Machtverhältnisse sind in keinem Falle voneinander unabhängig. Ohne ihrer beider Veränderung ist Identitätsgewinnung nicht möglich.

Das PBR legt nun die Betonung auf die Veränderung der gesellschaftlichen Machtverhältnisse. 'Strukturelle Macht' wird von ihren grundlegenden ökonomischen Voraussetzungen her verstanden, die sich beispielsweise in der volkswirtschaftlichen Potenz eines Landes darstellen. Macht ist so - in ihrem ökonomischen Bereich - quantifizierbar³²⁾: Daraus folgt die Möglichkeit, sie neu zu distribuieren.³³⁾ Der angestrebte Machttransfer, der die Veränderung bewirken soll, wird als eine vorwiegend wirtschaftliche Umverteilung verstanden, die eine Rückwirkung auf die Identität der Einzelnen und Gruppen wahrscheinlich macht: "Ohne daß wirtschaftliche Mittel bereitgestellt werden, um damit die Neuverteilung der politischen Macht auf ein festes Fundament zu stellen und kulturelle Eigenständigkeit sinnvoll zu machen, wird es in unserer Welt keine Gerechtigkeit geben."³⁴⁾

Wo eine Neudistribution von Macht besonders nötig wäre, wird schon in Notting Hill in einzelnen Fallskizzen untersucht.

So heißt es von Südafrika: "Die politische Macht, wie sie in diesen Gebieten von Rassenminderheiten ausgeübt wird, basiert auf der Usurpierung der Macht durch die weiße Rasse, die diese Macht benutzt, um den Nicht-Weißen menschliche Grundrechte wie Freiheit, Gerechtigkeit und Menschenwürde vorzuenthalten und sie für ihre eigenen Ziele auszu-beuten. Die Streitfragen, um die es hier geht, betreffen nicht so sehr bessere Beziehungen zwischen

den Rassen, sondern vielmehr eine richtige und gerechte Verteilung der Macht (politisch, wirtschaftlich und sozial), so daß alle Menschen verantwortungsvoll teilhaben können an den Entscheidungen, die ihr Schicksal bestimmen." 35)

Neuverteilung bedeutet also eine Gleichheit in den Partizipationsmöglichkeiten und Entscheidungsrechten in bezug auf das gesellschaftliche Ganze. Sie läßt sich als eine Forderung von Demokratisierung verstehen, die alle gesellschaftlichen Subsysteme umfaßt.

Die Grundlage aber auch für die Demokratisierung wird im Transfer wirtschaftlicher Macht gesehen. Dieser Aspekt des Machtbegriffs ist festzuhalten. Er ermöglicht eine zugespitzte Interpretation des 'transfer of power': Seiner Verwirklichung entspräche bei der Berücksichtigung der postulierten globalen Geltung des Konzepts (wie des Konflikts) eine weltweite Umstrukturierung der gegenwärtigen wirtschaftlichen Machtverhältnisse.

Offen bleibt hierbei aber die Frage, wie sich diese Zielvorstellung in die gegenwärtigen Verhältnisse vermitteln ließe. Ohne daß hier bereits Strategien und Techniken einer 'Umverteilung der Macht' abgehandelt werden sollen, ist hier zu fragen, ob die notwendig partielle Verwirklichung des Ziels denn wirklich mit einer Verminderung der Macht auf der jetzt mächtigen Seite zusammengeht. Im Rahmen einer kapitalistisch-marktwirtschaftlichen Ordnung beispielsweise - also der Wirtschaftsform, die eine traditionell ausbeuterische Beziehung zu rassistisch unterdrückten Gesellschaften hat - wird sich die Transferierung ökonomischer Potenz von den Reichen zu den Armen möglicherweise kaum als ein wirkungsvoller Ausgleich bemerkbar machen. Maßnahmen der Entwicklungshilfe dieses Typs zeigen, daß sich die Machtmenge derer, die Entwicklungshilfe leisten, keineswegs verringert, unter Umständen noch vergrößert. 36)

Die in der Konzeption von der 'Umverteilung der Macht' scheinbar vorausgesetzte Konstanz der Machtmenge ist durch dieses Beispiel in Frage gestellt. Und zwar vernachlässigt diese Voraussetzung den Zeitfaktor. Wirtschaftliche Macht kann sich im zeitlichen Ablauf verändern; im kapitalistischen Entwicklungsmodell speziell entsteht die sich vergrößernde Kluft zwischen entwickelten und zu entwickelnden Ländern.

So würde also das ökumenische Konzept des 'transfer of power', dem nach Dickinson etwa der "change-political-structures approach"³⁷⁾ entspricht, einen Angriff auf das Modell kapitalistischer Entwicklungspolitik (und darin kapitalistischer Wirtschaftspolitik überhaupt) bedeuten.³⁸⁾ Um nicht von der Kritik am kapitalistischen Entwicklungsdenken betroffen zu werden, müßte der Machttransfer kapitalismuskritisch gedeutet werden, und zwar in einem 'revolutionären' Sinne, weil hier am ehesten der Zeitfaktor vernachlässigt werden könnte.

Zweifellos verstehen sich die Strategien Sonderfonds und vor allem die Investitionsrückziehungen im Sinne einer Kapitalismuskritik. Ihre relativ geringen realen Auswirkungen sollten nicht darüber hinwegtäuschen. Schwerer ist dagegen eine 'revolutionäre Geschwindigkeit' auszumachen, so daß zumindest die Gefährdung des Programms durch 'Verschleppung' und Ineffektivität bestehen bleibt.

Solche Gefährdung wird im Konzept des Machttransfer durch den symbolischen Gehalt der zugehörigen Aktionen wenn nicht völlig gebannt, so doch vermindert. Das Ziel, das mit 'Machttransfer' angestrebt wird, ist nicht unrealistisch in dem Sinn, daß eine prompte Veränderung der weltwirtschaftlichen Strukturen erwartet würde, sondern es geht um den Hinweischarakter, der in der Forderung des Machttransfers liegt, um die Bedeutung, die den ökonomischen Potenzen für den Rassismuskonflikt beizumessen ist.

Die m.E. verharmlosende Interpretation des Begriffs 'Machttransfer', wie sie A. van den Heuvel gibt, wird damit abgewehrt.³⁹⁾ Er zitiert eine Reihe von konzeptionellen Äußerungen zur Umverteilung, die er im Sinne der 'verantwortlichen Gesellschaft' versteht und kommt zu dem Schluß: "Umverteilung der Macht im Sprachgebrauch des ÖRK ist daher eher ein konservativer als revolutionärer Begriff." 40)

Diese Argumentation wirkt beschwichtigend. Wenn Machttransfer - nach van den Heuvel - zunächst nicht radikal kapitalismuskritisch gemeint war, zeigt das lediglich

eine unzureichende Einschätzung der Tragweite dieses Begriffs. Es zeigt nicht, daß das revolutionäre (im Sinne von: die kapitalistischen Strukturen transzendierende) Verständnis dieses Begriffs in seiner globalen Bedeutung 41) falsch wäre.

2.2.2 Antirassistische Handlungsstrategien

Die Frage lautet nun: Wie vollzieht sich der Machttransfer, welche Strategien entsprechen ihm? Es geht hierbei um den Kern des PBR, das nichts anderes sein will als ein Handlungsprogramm.

2.2.2.1 Reparationen

Der Gedanke von Wiedergutmachungsleistungen (reparations) ist aus der amerikanischen Diskussion in die Gespräche von Notting Hill eingedrungen.⁴²⁾ In Notting Hill unterbreiteten einige Vertreter von Black Power Forderungen, die dem 'Black Manifesto' entsprachen, das an die christlichen Kirchen in Nordamerika gerichtet war. Damit wird dem ÖRK eine einflußreiche Stellung innerhalb der Weltgesellschaft eingeräumt, ähnlich einflußreich zumindest wie den Kirchen in der Gesellschaft der USA.⁴³⁾

In der 'Revolutionserklärung' von George Black⁴⁴⁾ wird "politische, wirtschaftliche und militärische Macht" für die Schwarzen gefordert, unmißverständlich und militant: "Wir wollen politische Macht, keine symbolischen Aktionen." Und ausgehend von den herrschenden Machtstrukturen wird formuliert: "Waffen definieren Macht."⁴⁵⁾

Diese Forderungen verlangen gesellschaftliche Veränderungen, deren Promotor die Kirchen sein sollen. Reparationszahlungen sollen eine erste Veränderungsmaßnahme sein, also Entschädigungen einer gesellschaftlichen Institution

an geschädigte Gesellschaftsmitglieder.⁴⁶⁾ Die in den Kirchen erlebte Diskrepanz von Predigt und praktischer Ausbeutung soll von den Kirchen jetzt überwunden werden.⁴⁷⁾ Das heißt, die Kirchen werden einerseits mit in die ausbeuterische Gesellschaft eingeschlossen⁴⁸⁾, gleichfalls wird aber ihre Ambivalenz eingesetzt, um sie zur Überschreitung gesellschaftlich geltender Werte zu motivieren.⁴⁹⁾

Wie einleuchtend der Anspruch der Black Power sowohl im Black Manifesto als auch in den Forderungen an den ÖRK ist, zeigt die relativ große Aufnahmebereitschaft für den Reparationsgedanken in der Notting-Hill-Konferenz.⁵⁰⁾

In der Erklärung der Tagung heißt es: "Der ÖRK und seine Mitgliedskirchen sollen nachdrücklich das Prinzip der 'Reparationen' an ausgebeuteten Völkern und Ländern unterstützen und ermutigen (wobei die eigene Beteiligung der Kirchen an derartiger Ausbeutung und somit auch die Reparationen anerkannt werden), um eine günstigere Verteilung der wirtschaftlichen Macht in der Welt zu erzielen." ⁵¹⁾

Der Reparationsgedanke wird vor allem deshalb befürwortet, weil er eine Schulderkenntnis einschließt.⁵²⁾ Die Kirche, die ihn sich aneignet, identifiziert sich rückwirkend mit der Kirche, die an Ausbeutung teilgehabt hat und noch teilhat.⁵³⁾ "Wir drängen darauf, daß die religiösen Institutionen ihren Übermäßigen materiellen Reichtum dadurch abwerfen, daß sie sofort einen großen Teil ihres gesamten Vermögens ohne alle Kontrollmechanismen Organisationen rassistisch Verfolgter zur Verfügung stellen."⁵⁴⁾ Es ist deutlich, daß später das PBR die Verwirklichung dieser Absichterklärung im Sonderfonds sieht. Daß der ursprüngliche Gedanke einer Wiedergutmachung dabei nicht völlig festgehalten wurde, liegt an der vielfältigen Auslegungsmöglichkeit des Begriffs.⁵⁵⁾

Im Zusammenhang des Black Manifesto, besonders in seiner

Einleitung⁵⁶⁾, hatte der Reparationsbegriff eine radikale, militante Bedeutung.

Dort wird dem amerikanischen Rassismus, Kapitalismus, Imperialismus der Kampf angesagt 57), "an armed confrontation and long years of sustained guerilla warfare inside this country" 57); denn: "...no oppressed people ever gained their liberation until they were ready to fight, to use whatever means necessary, including the use of force and power of the gun to bring down the colonizer." 58)

In der in Notting Hill vorgetragenen Revolutionserklärung von G. Black finden sich entsprechende Passagen, die Befreiung an Vergeltung binden: "Denn Sanftmut, angesichts von Ausbeutung ist ein Verbrechen ... Wir sagen, wenn ein weißer Christ einen Nichtweißen schlägt, sollte der Nichtweiße seine Waffe nehmen."⁵⁹⁾ Die diesen Einleitungen jeweils folgenden Reparationsforderungen⁶⁰⁾ bilden gewissermaßen einen Widerspruch zu den vorangegangenen Absichtserklärungen, denn diese Reparationsforderungen zielen auf ein gewaltloses Vorgehen, sie sind 'Reformvorschläge' für langfristige strukturelle Veränderungen.⁶¹⁾ In einem Kommentar werden sie geradezu als 'konservative Taktik' bezeichnet.⁶²⁾

Die weitestgehende Forderung, wie sie in Notting Hill formuliert wurde, findet sich in der 'Revolutionserklärung' und bezieht sich auf die Unterstützung von Befreiungsbewegungen. Im "Plan eines ökumenischen Programms zur Bekämpfung des Rassismus"⁶³⁾, wie er vom Zentralausschuß in Canterbury akzeptiert wurde, wird der Begriff 'Reparationen' zwar abgelehnt, nicht weil er möglicherweise doch revolutionäres Potential enthalten könnte, vielmehr deshalb, weil er zu ausschließlich materiell erscheint. 'Finanzielle Leistungen' seien gegenüber der Situation des Rassismus nicht ausreichend; der Begriff 'Reparationen' schließe noch nicht die Handlungsweise ein, "die die Notwendigkeit von Akten der Solidarität,

Brüderlichkeit und Gemeinschaft, die über finanzielle Leistungen hinausgehen" voraussetzt.⁶⁴⁾ Andererseits ist der Sinn der Reparationsforderungen im Sonderfonds des PBR gewahrt, schließt dieser doch gerade die Unterstützung von Organisationen ein, "die von unterdrückten Rassengruppen errichtet oder zur Unterstützung der Opfer der Rassendiskriminierung gebildet worden sind"⁶⁵⁾, also auch von Befreiungsbewegungen.

2.2.2.2 Sonderfonds

Die als 'Vorgeschichte des Sonderfonds' zurückverfolgten Stationen der Reparationsforderungen machen deutlich, daß im Sonderfonds eine besonders charakteristische Wiedergutmachungsleistung angestrebt wird. Der Sonderfonds, der rassistisch unterdrückte Gruppen direkt oder indirekt (durch Hilfe für bereits bestehende rassismusbekämpfende Gruppen) unterstützt, ist als ein Versuch zu verstehen, das Ziel einer Neuverteilung der Macht⁶⁶⁾ durch eine Strategie von Reparationszahlungen zu verwirklichen.

Der Sonderfonds zeigt am deutlichsten das PBR als ein Handlungsprogramm. Obwohl die verschiedenen geplanten und später auch durchgeführten Programmpunkte (Studientagungen, Forschungsgruppen, etc.)⁶⁷⁾ ebenso Strategien des Kampfes gegen den Rassismus sind, also über Deklarationen hinausgehen, erhält der Sonderfonds einen noch stärkeren 'Tatcharakter' aufgrund dessen, daß er schon bestehende Antirassismusorganisationen und also auch deren Handeln unterstützt. Während die anderen Aktionen 'neu' sind in dem Sinn, daß sie ein spezifisch ökumenisches Handeln gegen den Rassismus beginnen, ist der Sonderfonds 'neu' in dem Sinn, daß er einen im großen und ganzen unkirchlichen Antirassismus⁶⁸⁾ durch ökumenisches Handeln unterstützt und dieses dadurch neu qualifiziert. Für beides gilt: "Sobald wir zu handeln anfangen, werden

wir in den Gebieten, in denen wir leben, auf widerstreitende Meinungen stoßen, ..."⁶⁹⁾

Nach dem eigenen Verständnis des ÖRK gilt für das Gesamtprogramm auch die Qualifizierung eines Neuansatzes:

"Seit Jahren haben der Ökumenische Rat der Kirchen und die meisten seiner Mitgliedskirchen viel Richtiges und Wesentliches zum Thema Rasse und rassische Gerechtigkeit gesagt. Doch wir müssen uns eingestehen, daß wir mit all unseren Erklärungen bisher nur wenig im Leben der Kirchen und der Welt überhaupt ausgerichtet haben. Heute ist es an der Zeit, vom Evangelium her zu handeln und ernstzumachen mit den Forderungen, die es an uns stellt." ⁷⁰⁾

Daß sich das Handeln des ÖRK in ein eigenes 'spezifisches' und ein anderen Gruppen zustimmendes Handeln differenzieren läßt, ist bereits ein Hinweis auf die Anwendung multipler Strategien im Programm selbst. Die Bedeutung dieser Differenzierung liegt darin, daß das Antirassismushandeln auch unkirchlicher Gruppen vom ÖRK als Aufgabe für kirchliche Unterstützung angesehen und auch zur Aufgabe der Mitgliedskirchen gemacht wird.

Die Strategie des Sonderfonds läßt sich als ein assoziierendes oder kooperatives Handeln bezeichnen⁷¹⁾, das Solidarität voraussetzt, das die gleiche Stoßrichtung des Kampfes zu erkennen gibt wie die Gruppen, denen es sich verbindet.⁷²⁾

Nun sind die Gruppen, die Zuwendungen des Sonderfonds erhalten, wiederum solche Gruppen, die sich in ihren Verfahrensweisen stark unterscheiden. In den Kriterien des Internationalen Beratungsausschusses⁷³⁾ werden bereits zwei unterschiedliche Typen von Organisationen dem Ziel der Bekämpfung des Rassismus zugeordnet: Es sind dies die Organisationen der Unterdrückten selbst, also auch Befreiungsbewegungen, die den Rassismus direkt am Ort bekämpfen, und es sind unterstützende 'sekundäre' Organisationen, "die sich mit den Opfern der Rassendiskriminierung

solidarisch erklären und identische Zielsetzungen verfolgen."⁷⁴⁾

Das Besondere des Sonderfonds hängt an den Zuwendungen für die Gruppen des ersten Typs. So heißt es in einem undatierten Handzettel des British Concil of Churches dazu: "There ist nothing new about the idea of particular funds in the churches but what made this decision 'special' was the insistence that the money should not just go to organisations caring about the oppressed but to the oppressed themselves."

Dies ist in der Tat nicht anders zu interpretieren, als daß man darin die Zielsetzung des PBR in ihrer Zuspitzung sieht: Rassismus ist aus der Sicht des ÖRK nicht allein von außen, durch Unterstützung von sekundären Organisationen zu bekämpfen, sondern die kirchlich-ökumenische Beteiligung am Kampf hat sich in der Solidarität und Kooperation mit den direkt Betroffenen und gegen den Rassismus sich Erhebenden auszudrücken.

Damit ist bereits die besondere Parteilichkeit angedeutet, die dies ökumenische Handeln auszeichnet.⁷⁵⁾ Kirchlichem Handeln ist damit die Möglichkeit der bewußten Partizipation an gesellschaftsverändernden Prozessen eröffnet, sofern die Veränderung rassistische Strukturen betrifft.

Es ist für die Möglichkeit zum solidarischen Mit-Handeln der Kirche also die Zielsetzung (Verminderung oder Abschaffung des Rassismus und Annäherung an gerechtere Gesellschaftsstrukturen) primär entscheidend gegenüber den verschiedenen Wegen, sie zu erreichen. Die Veränderung rassistischer Gesellschaftsstrukturen wird - entsprechend den verschiedenen Situationen und Erscheinungsweisen - als auf unterschiedlichem Wege erreichbar gedacht. Wichtig ist, daß dabei gewaltsam revolutionär vorgehende Befreiungsbewegungen miteinbezogen werden, nicht um ihr

Vorgehen als solches (etwa Gewaltanwendung) abstrakt gutzuheißen, sondern um zu respektieren, in welcher äußersten Notsituation sie den Kampf gegen den Rassismus aufnehmen.⁷⁶⁾

Kirchliches Handeln im Sinne des Sonderfonds bleibt in jedem Falle ein von dem Vorgehen der einzelnen Organisationen selbst unterschiedenes und unterscheidbares Handeln. Das wird in besonderer Weise deutlich durch das später so umstrittene Kriterium des Internationalen Beratungsausschusses: "Diese Zuwendungen sind an keinerlei Kontrolle über den Verwendungszweck gebunden;..."⁷⁷⁾ Die Unterstützung wird also ohne Mitspracherecht der Unterstützer, was die Verwendung betrifft, gegeben.

Dennoch ist es berechtigt, von einem partizipierenden Mit-Handeln zu reden. Dieses verändert zwar weder die Ziele noch die Verfahrensweisen der unterstützten Gruppen, aber es verstärkt deren Realisierungsvermögen in bezug auf bestimmte Aufgaben, die nun wiederum auch im Bereich der Realisierungsmittel mit den Vorstellungen des ÖRK übereinstimmen.⁷⁸⁾

Als kooperatives Handeln ist der Sonderfonds aber noch nicht hinreichend beschrieben. Von Vertretern des ÖRK wird er im Zusammenhang mit der 'Umverteilung der Macht von den Mächtigen zugunsten der Machtlosen' gebraucht.⁷⁹⁾ Das heißt also, daß die Kooperation mit den Machtlosen eine Dissoziation von den Mächtigen bedeutet. Das kooperative Handeln ist parteilich. Und diese Parteilichkeit drückt im Grunde das Neue dieses Handelns (gewissermaßen die Wende im Selbstverständnis des ÖRK) aus. Das soll heißen, daß hier das Selbstverständnis nicht nur des PBK, sondern des ganzen ÖRK betroffen ist. Das Neue besteht darin, "daß die Bedenken der weißen Traditionskirchen und die Schwierigkeiten wie Nachteile, die für sie wegen der Parteinahme für das PCR zu erwarten waren, im Weltkirchenrat nicht

höher gestellt werden als die Stimmen der Schwarzafrikaner und daß man ihnen auch hinsichtlich der Mittel, mit denen sie ihren Kampf glauben führen zu müssen, keine bevorzughenden Vorschriften zu machen beabsichtigt."80)

Im Sonderfonds manifestiert sich die Infragestellung der Machtverhältnisse eines weißen Rassismus, an dem die Kirchen partizipieren; und die Kehrseite der Infragestellung ist die Solidarität mit den Machtlosen. Der aktuelle Unterstützungsbetrag, den eine Organisation erhält, wird enorm erhöht durch das Ausmaß der Bedeutung einer weltöfientlichen Solidaritätsaktion.81)

Der so gewonnene Machtzuwachs ist bezogen auf das anvisierte Ziel; er umfaßt die Stärkung der oben genannten rassischen bzw. kulturellen Identität, die in Wechselwirkung steht mit der persönlichen Identität, ebenso wie die Vergrößerung der materiellen Basis.

2.2.2.3 Entwicklung des Sonderfonds

Blickt man auf die weitere Entwicklung des PBR und in ihm des Sonderfonds, so ist festzustellen, daß er immer mehr als eine geeignete Maßnahme anerkannt wird. In Addis Abeba (1971) wird der Aufruf zum Sonderfonds modifiziert reformuliert, so daß die Möglichkeit projektbezogener Unterstützung (insbesondere für die deutschen Kirchen82)) genannt wird. Gewissermaßen aus der Sicht der dem Sonderfonds kritisch gegenüberstehenden Kirchen läßt sich resümieren: "So scheint der Gesamtrend der Beschlüsse von Addis Abeba doch der zu sein, zwar den Bedenken vor allem aus dem lutherischen Raum und aus der BRD entgegenzukommen, die Linie von Canterbury und Arnoldshain aber doch schwerpunktmäßig festzuhalten."83)

Aus der Sicht des ÖRK war aber das Problem der 'Kontrolle' von Beginn gelöst. Denn die Einsicht in die Notwendigkeit eines Machttransfers ohne "paternalistische Kontrollmechanismen"⁸⁴⁾ wurde gewissermaßen gerechtfertigt durch die (in Addis Abeba wiederholte) Versicherung der Empfängerorganisationen, "dass die bewilligten Zuwendungen nicht für militärische Zwecke, sondern für Tätigkeiten im Einklang mit den Zielsetzungen des ÖRK und seiner Abteilungen verwendet würden."⁸⁵⁾

So ist in Addis Abeba nicht die Kriteriologie des Sonderfonds verändert worden, sondern lediglich eine Verstehenshilfe für die oben erwähnten Kirchen gegeben worden.⁸⁶⁾

Als 1972 die Erweiterung des Sonderfonds beschlossen wurde⁸⁷⁾, kam es zu einer ersten Reflexion der bisherigen Ergebnisse des Fonds. Als entscheidend und für die Begründung einer Weiterführung hinreichend wurden bestimmte Folgen der Unterstützung genannt: Zum einen kam es zu Folgeaktionen, zu weiteren Unterstützungen insbesondere der Befreiungsbewegungen im südlichen Afrika durch die Regierungen verschiedener Länder wie der Niederlande, Schwedens, Dänemarks, Norwegens.⁸⁸⁾ Der Sonderfonds motivierte zu einem 'nachahmenden' Verhalten, also zu einem ähnlich kooperativen Handeln, wie er es selbst darstellt.

Zum anderen wurde auf verschiedene Projekte verwiesen, die direkt von den Geldern profitiert hatten. Hier hatten die ökumenischen Zuwendungen eine Vielfalt von Projektarbeit bei den einzelnen Gruppen bewirkt, z.B. im Erziehungs- und Bildungsbereich, im landwirtschaftlichen Bereich, im Bereich der Gesundheitsfürsorge, wodurch jeweils sozialer Ausgleich und Gerechtigkeit gefördert werden konnte. Die Unterstützung der Gruppen, die den Rassismus in den Zentren der westlichen Staaten bekämpften,

hatte vorwiegend die Verstärkung ihrer Informations- und bewußtseinsbildenden Arbeit bewirkt.

Zum dritten hatte der Sonderfonds einen Lernprozeß in den Kirchen initiiert: "Never in history of the WCC has a decision had such a tremendous educational impact on both oppressors and oppressed in the churches."⁸⁹⁾

2.2.2.4 Andere Aktivitäten des PBR

Neben der auffälligsten und umstrittensten Aktivität 'Sonderfonds' gibt es eine größere Menge von Aktivitäten des PBR, die ein vollständigeres Bild geben von der Art dieses ökumenischen Handelns, das sich selbst die Aufgabe der Entwicklung multipler Strategien gestellt hat.

Schon im Entwurf von Canterbury wird eine Reihe von 'Kampfmaßnahmen' genannt, die sich zu einem großen Teil auf die Verbreiterung des 'Wissens' über den Rassismus und seine Bekämpfungsmöglichkeiten beziehen. Dazu gehören Forschungsgruppen, Studientagungen, Auseinandersetzungen über Ziele und Methoden, Verbreitung der Studienergebnisse.

Ein weiterer Bereich bezieht sich auf Veränderungen innerhalb der kirchlichen Strukturen selbst (in ÖRK und Mitgliedskirchen).⁹⁰⁾ Die weniger aktionsorientierten Forschungsarbeiten sind zumeist nur von PBR angeregt und dann von zum Teil internationalen Wissenschaftlergruppen durchgeführt.⁹¹⁾

Eine größere Verbreitung fanden die aktionsorientierten Studienpapiere, in der Hauptsache zu den Befreiungsbewegungen im südlichen Afrika.⁹²⁾ Dazu gehört auch die Veröffentlichung über den Cunene-Staudamm.⁹³⁾

Insgesamt ist den forschungsbezogenen Veröffentlichungen des PBR eine didaktische Abzweckung gemeinsam. Man könnte

sie einer erzieherischen Handlungsmethode zurechnen. Die Informationen, die hier gegeben werden, sollen nicht einer nur wissenschaftlichen Orientierung dienen, sie sind vielmehr als Anstoß für Bewußtseins- und Einstellungsänderungen gedacht.

2.2.2.5 Investitionsrückziehung

Eine besondere Aktivität des PBR, die auch den ÖRK und die Mitgliedskirchen zu direkt Agierenden macht, ist die Anregung zu der politisch-wirtschaftlichen Maßnahme der Zurückziehung von Investitionen. Sie ist neben dem Sonderfonds die zweite große Aktion des Programms.

Während der Sonderfonds in erster Linie ein assoziatives, kooperierendes Handeln darstellte, verfährt man jetzt dissoziativ: Vorhandene Bindungen wirtschaftlicher Art zur weißen Minderheitsregierung, bzw. zur südafrikanischen Wirtschaft, die sich besonders in Investitionen ausdrücken, sollen abgebrochen, die Investitionen zurückgezogen werden. Es handelt sich um dasselbe Gebiet, um das es schwerpunktmäßig im Sonderfonds ging: um das südliche Afrika ("Südafrika, Namibia, Zimbabwe, Angola, Mosambik und Guinea-Bissau"⁹⁴).

Das heißt: Die Kooperation mit den dortigen Befreiungsorganisationen wird um eine Nicht-Zusammenarbeit mit den Methoden hiesiger (westlicher) Wirtschaft ergänzt. Das macht eine gewisse Schlüssigkeit der Konzeption deutlich. Die Parteiergreifung für die rassistisch Unterdrückten erzwingt Konsequenzen im Bereich der Unterdrückten.

Doch zunächst zu den Fakten der Entstehung dieser Aktion: Der Zentralaussschuß in Utrecht (1972) beschloß "mit überwältigender Mehrheit"⁹⁵, daß der ÖRK sich aus allen wirtschaftlichen Beziehungen mit den oben genannten

Ländern zurückzieht, sei es von Investitionen in Unternehmen, die dort Handel treiben, sei es von Anlagen bei Banken, die dorthin Geschäftsbeziehungen haben. Zu solchem Verhalten werden auch die Mitgliedskirchen aufgefordert. Es soll alles getan werden, "um die Unternehmen zu drängen, ihre Investitionen aus diesen Ländern abzuziehen und den Handel mit ihnen einzustellen." 96)

Einig weiß sich der Zentralausschuß mit den Beschlüssen von Uppsala, wo es im Bericht der Sektion IV hieß: "Die Kirchen sollten auch Investitionen aus Einrichtungen abziehen, welche den Rassengegensatz verewigen." 97)

Ebenso waren schon seit 1971 (Addis Abeba) der ÖRK und die Mitgliedskirchen aufgefordert, ihre eigene Verflechtung in einen wirtschaftlichen Rassismus zu untersuchen und offenzulegen. 98) Die Mitgliedskirchen sollten diese Analyse treiben in bezug auf "die militärischen, politischen, industriellen und finanziellen Strukturen ihrer Länder", um so zu Promotoren einer weltweiten Infragestellung rassistischer Wirtschaftsstrukturen zu werden.

Die Voraussetzung für die Empfehlung dieser Aktionen ('withdrawal' und 'disinvestment', 99)) ist eine Analyse der politischen und wirtschaftlichen Situation im südlichen Afrika, die im Ergebnis den Nachweis liefert für die Abhängigkeit der südafrikanischen Wirtschaft von westlichem Handel, von westlichen Darlehen und Investitionen. Ebenso wird vorausgesetzt, daß das gesellschaftliche System 'Apartheid' auf den wirtschaftlichen Verhältnissen aufruhrt; beides ist unlösbar miteinander verbunden, bedingt sich gegenseitig.

Die hohe Profitrate 100), die aus den geringen Löhnen für afrikanische Arbeiter resultiert, also aus einem Konstitutivum praktizierter Apartheid, lockt das ausländische Kapital nach Südafrika. 101) Daß dadurch zu wenige neue Arbeitsplätze entstehen, ist die Folge der hochtechnisierten kapital-, nicht arbeitsintensiven modernen westlichen Industrien. 102) Für die afrikanischen Arbeiter bedeutet das nur eine geringe Erhöhung der Arbeitsmöglichkeiten und keine Verbesserung ihrer Gesamtsituation. Die Niedriglohnpolitik der weißen Regierung läßt den inländischen

Markt (für die schwarze Bevölkerung) nicht wachsen.

Daß es nun das gemeinsame Interesse der südafrikanischen Regierung wie der westlichen Investoren sein muß, diese Lage unverändert zu erhalten, versteht sich von selbst.

"A favourable investment climate requires political stability and stable social relations."¹⁰³⁾ Investitionen erwarten aber nicht nur Stabilität, sie schaffen sie auch. So sagte Premier Vorster 1966: "'Ich habe völliges Vertrauen in unsere Zukunft. Offensichtlich haben dies auch die ausländischen Investoren, das beste Barometer der Stabilität eines Landes.'"¹⁰⁴⁾

Das PBR kommt aufgrund dieser Voraussetzungen zu dem Schluß: "Wenn es also zutrifft, dass Investitionen in Südafrika dazu beitragen, das Gesamtsystem weisser Kontrolle zu erhalten, dann können diejenigen, die dieses Kontrollsystem herausfordern wollen, zu Recht nur fordern, dass die Unternehmen sich aus Südafrika zurückziehen sollen."¹⁰⁵⁾

Es ist wichtig, daß dies unter ausdrücklicher Abweisung von zwei anderen Strategien geschieht, die auch als Ziel die Verbesserung der Lage der südafrikanischen Arbeiter angeben. Es handelt sich um die Strategien 'verstärkte Investitionen' und 'Reform'.¹⁰⁶⁾ Beide haben gemeinsam, daß sie die Teilhabe westlichen Kapitals in Südafrika unbefragt lassen; beide sind also - was das System kapitalistischer Wirtschaftspolitik betrifft - systemimmanent. Die Verfahrensweise 'verstärkte Investitionen' verbindet uneingeschränkte Beziehungen zu Südafrika mit der Hoffnung auf eine interne Verbesserung des Arbeitsmarkts und besserer Lebensbedingungen für die schwarze Bevölkerung. Daß diese Hoffnung unbegründet ist, weist die PBR-Studie durch einen Rückblick auf die letzte Dekade nach, in der sich die westlichen Investitionen vervielfachten, die Situation der Schwarzen sich aber verschlechterte. Das heißt aber, daß eine sonst mögliche Wirkungsweise von Investitionsverstärkung in Südafrika durch

politische Interessen kanalisiert wird.¹⁰⁷⁾ In diesem Sinn spricht H. Adam von einer 'relativen Dominanz der politischen Sphäre'¹⁰⁸⁾ gegenüber der ökonomischen.

Ganz ähnlich verhält es sich mit dem Handlungstyp 'Reform'. Er scheitert einmal an den politischen Vorstellungen der Herrschenden. Zum anderen sind Unternehmen mit Reformbestrebungen aufgrund ihrer Systemverhaftung nie in der Lage, das System zu transzendieren.¹⁰⁹⁾

Die Methode 'Investitionsrückziehung' ist eine Methode des Widerstands gegen die Einbeziehung Südafrikas in die westliche Wirtschaftssphäre mit der Begründung, daß durch solche Einbeziehung der Status quo festgeschrieben und der Kampf der Befreiungsbewegungen enorm erschwert wird.¹¹⁰⁾ Die Forderung der Zurückziehung von Investitionen zielt auf indirekte Art also auf die Unterstützung von Befreiungsbewegungen. Sie sind es vor allem, die die Zurückziehung empfehlen; und sie begegnen damit der Befürchtung, daß ein Wirtschaftsboykott vor allem die Schwarzafrikaner treffen würde.¹¹¹⁾

Er würde vor allem die von Weißen beherrschte investitionsabhängige Industrie treffen. Diese aber müßte sich bei fehlenden Investitionen und ausbleibender exportorientierter Güterproduktion auf einen Binnenmarkt umstellen. "Industrialization would then have to concentrate on domestic demands, which would have to come from 19 million non-whites ... And the only way to turn the enormous needs of the black population into effective demand is by creating employment openings for black people and by offering fair wages." 112)

Die Schwierigkeit dieser Methode liegt in ihren Vertretern selbst. Sie sind nicht Investoren, so wie bei den anderen Verfahrensweisen (verstärkte Investitionen und Reform) Subjekt immer auch die Investoren selbst waren, sondern Kritiker nicht nur des südafrikanischen Rassismus, sondern auch des westlichen Kapitalismus. Deshalb erfordert die Durchsetzung dieser Methode besondere Taktiken wie die Ausübung von "Druckmassnahmen"¹¹³⁾: Dazu gehört vor

allem die Beeinflussung der öffentlichen Meinung in den Investorenländern: Investitionen müssen als moralisch zweifelhaft denunziert werden. Informationen über die inner-südafrikanische Lage müssen breit gestreut werden. Kirchenvertreter müssen ihre Solidarität mit den schwarzen Arbeitern deutlich zum Ausdruck bringen, indem sie beteiligte Firmen aus ihrem Umkreis zu Veränderungen drängen.¹¹⁴⁾

Das Handeln, das den Kirchen damit zufällt, entspricht dem Vorgehen gewaltloser Aktion. Es erfolgt einerseits direkt im Abstoßen eigener Anteile und dem Abbrechen eigener Bankgeschäfte, also durch Boykottmaßnahmen gegenüber einer bestimmten Ausprägung des westlichen Wirtschaftssystems, und es erfolgt andererseits indirekt durch den Aufruf zu diesen Aktionen und durch die Einflußnahme auf die öffentliche Meinung. Ein solches gewaltloses Pressionsverfahren setzt neben wirtschaftlichen Sanktionen von geringer Bedeutung¹¹⁵⁾ moralische Machtmittel ein, um politisch-wirtschaftliche Macht anzugreifen.

Daß dies Verfahren erfolgreich sein kann, liegt an den bereits vorhandenen Anknüpfungspunkten für eine Kritik am südafrikanischen Regime und den wirtschaftlichen Verbindungen dorthin. Das heißt, eine offizielle Stellungnahme zugunsten der Rassenpolitik würde von westlicher Regierungsseite kaum mehr erfolgen. Daß ein "wirklicher Interessenkonflikt zwischen England und Rhodesien ebenso wie zwischen Südafrika und den Vereinigten Staaten" besteht, wie H. Adam behauptet¹¹⁶⁾, scheint sich im Laufe der letzten Jahre, innerhalb derer die südafrikanische Regierung immer wieder erfolgreich Gewalt durch Apartheid institutionalisiert, zu bestätigen, zumindest was die politischen Interessen betrifft.

Es besteht aber ein Widerspruch innerhalb der westlichen Länder zwischen einer politisch-offiziellen, aber lediglich theoretischen Ablehnung des Rassismus (etwa in Über-

einstimmung mit den Äußerungen der UN) und einer praktizierten Unterstützung Südafrikas durch wirtschaftliche Beziehungen. An die theoretische Einsicht anzuknüpfen und sie gegen die Praxis einzusetzen, also den Widerspruch öffentlich anzuprangern, ist die Aufgabe, die der ÖRK sich und den Kirchen stellt. Die Methoden, die diese Aufgabe erfordert, sind nicht nur moralisch legitim, sondern auch legal. Der Druck, der erzeugt wird, ist gewaltlos, gewissermaßen als ein 'Milieudruck' innerhalb der Gesellschaft zu verbreiten, in der die betreffenden Unternehmen beheimatet sind.

Die dissoziative Handlungsmethode ist ein Komplement zur kooperativen Methode. Während beiden das Ziel des Machttransfers gemeinsam ist, ist die im Sonderfonds angewandte Methode eine direkte gruppenbezogene Unterstützung des Antirassismuskampfes. Das heißt: Durch diese Unterstützung wird zum Ausdruck gebracht, daß der Kampf gegen Rassismus an bestimmte Gruppen gebunden, also in einem gewissen Sinne 'personal' ist, und zwar im Sinne einer Gruppenidentität, eines Gruppenwillens. Durch solche Gruppen wird das Ziel einer Strukturveränderung erkämpft.

Die Methode 'Zurückziehung der Investitionen' dagegen ist eher eine strukturelle Methode zu nennen. Es wird niemand (direkt) unterstützt, sondern es wird versucht, bestimmte Beziehungen zu lösen, bestehende Beziehungen zu diffamieren. Dieser strukturelle Weg der Veränderung soll zu einer neuen Lage führen, die dann wieder von den genannten Gruppen als eine Unterstützung erfahren wird. 'Personale' und 'strukturelle' Veränderungswege bedürfen einander. Ihre 'Zusammenarbeit' erhöht die Wahrscheinlichkeit der Veränderung. Beide Methoden sind extrem situationsabhängig, das zeigen die 'Anwendungsgebiete' für Sonderfonds und Investitionszurückziehung.

Insgesamt ergibt sich bei der Untersuchung der Aktivitäten des PBR ein ausgewogenes Handlungsprogramm, das

gekennzeichnet ist von situationsabhängigen Analysen der Wirklichkeit und von einer Unbeirrbarkeit, diese Wirklichkeit gemäß dem Ziel der Vergrößerung sozialer Gerechtigkeit zu verändern.

2.2.3 Theologie und Rassismus

Besondere Beachtung verdient nun die Frage nach der theologischen Dimension des Kampfes gegen den Rassismus. Als ein Grundproblem des PBR ist diese Fragestellung bereits seit der Konsultation von Notting Hill virulent.

Von E. Adler wird "der Mangel an theologischer Arbeit im Zusammenhang mit dem PBR" beklagt: "...dem Bedürfnis, theologische Interpretationen der Aktionen des Programms zu veröffentlichen, ist nicht genügend nachgekommen worden."¹¹⁷⁾ So sehr dieses Urteil zu stimmen scheint, wenn man den explizit theologischen Anteil in den PBR-Veröffentlichungen der ersten Zeit überblickt, so ist doch folgendes dem entgegen zu setzen.

Es ist zum einen auf die im Programm implizierte Theologie zu verweisen. Das soll bedeuten, daß die Theologie des PBR sich im antirassistischen Kampf darstellt¹¹⁸⁾, daß das PBR eine Art verwirklichte Theologie darstellt. Das PBR kann als ein Versuch der Bewahrheitung von Theologie verstanden werden, und zwar von einer Theologie, die biblische Intentionen im gegenwärtigen gesellschaftlichen Kontext konkret auszulegen sucht. D. Sölle sagt: "...das Verifikationskriterium jedes theologischen Satzes ist die zukünftig ermöglichte Praxis. Theologische Sätze enthalten so viel an Wahrheit, wie sie praktisch in der Veränderung der Wirklichkeit hergeben."¹¹⁹⁾ In diesem Sinne ist das PBR theologisch einer gesellschaftskritischen Politischen Theologie zuzurechnen, der es ganz wesentlich um die gesellschaftliche Realisierung theologischer Einsichten

geht, und zwar nicht undialektisch im Sinne einer Priorität der theologischen Theorie gegenüber der gesellschaftlichen Praxis, sondern im Sinne einer wechselseitigen Einflußnahme von Theologie und Gesellschaft.¹²⁰⁾ (Im Folgenden soll jeweils auf die Merkmale hingewiesen werden, die die antirassistische Theologie der Ökumenischen Bewegung mit der Politischen Theologie verbinden.)

Zum anderen aber muß man nun auch auf die einzelnen theologischen Aussagen im Programm selbst verweisen, die - so fragmentarisch sie auch sein mögen - Ausdruck einer theologischen Reflexion des Rassismusproblems sind.

So findet sich in den Dokumenten des PBR immer wieder die Benennung des Rassismus als Sünde.¹²¹⁾ Diese Benennung ist nicht nur einfach die Fortsetzung der früheren Ökumenischen Verurteilungen des Rassismus, die zum Teil auch schon den Sündenbegriff verwendeten.¹²²⁾ Das für die Ökumenische Theologie Neue ist vielmehr die Verwendung eines strukturellen Sündenbegriffs. Das heißt, der Theologie stellt sich das Thema 'Sünde' in veränderter Form durch die Neufassung des Rassismusbegriffs, der ja ebenfalls in seiner strukturellen Dimension erkannt wird. Damit erweist sich die Rassismusproblematik als hilfreich für die theologische Erkenntnis eines Überindividuellen Sündenbegriffs und damit für eine Nötigung zur Entprivatisierung des individuellen Sündenverständnisses.¹²³⁾

Es ist die Politische Theologie, die sich gerade die Entprivatisierung theologischer Gehalte zur "primäre(n) theologiekritische(n) Aufgabe"¹²⁴⁾ gemacht hat. In bezug auf den Sündenbegriff ist damit nicht gemeint, daß dem Einzelnen seine Schuldfähigkeit abgesprochen würde, weil gesellschaftliche Strukturen an seine Stelle treten. Im Gegenteil: Entprivatisierung des Sündenbegriffs meint gerade die Aufdeckung des Anteils des einzelnen Menschen an der kollektiven Verstrickung. Auch strukturelle Sünde

muß erkannt werden als das, was mit der Schuldfähigkeit des Menschen zu tun hat. In diesem Sinne ist in der Politischen Theologie von struktureller Sünde als "Komplizenschaft"¹²⁵⁾ oder als Kollaboration "mit dem strukturell begründeten, zumeist anonymen Unrecht"¹²⁶⁾ die Rede.

Im Notting-Hill-Report heißt es: "Man muß die Möglichkeit einer sündigen gegenseitigen Abhängigkeit erkennen: gegenseitige Ausbeutung oder Unterjochung auf sozialem, wirtschaftlichem und politischem Gebiet."¹²⁷⁾ Und: "Die Frage der überpersonellen, 'dämonischen' Dimensionen des Rassismus muß geklärt werden."¹²⁸⁾

Solche Aussagen können für die Theologie eine doppelte Funktion bekommen: Zum einen können sie dazu beitragen, strukturell verstandenen Rassismus zu dämonisieren und dadurch menschlichem Zugriff zu entziehen. Strukturelle Sünde wäre dann als unentrinnbares Schicksal verstanden und akzeptiert. Zum anderen aber - und das ist offensichtlich die Absicht des PBR - können sie die Dringlichkeit, die Endgültigkeit und die Unumgänglichkeit des Kampfes gegen den Rassismus bewußt machen:

"Wir kämpfen nicht gegen Fleisch und Blut; gegen die 'Mächte und Gewalten', die Mächte des Bösen, die tiefverwurzelten teuflischen Kräfte der Rassenvorurteile und des Hasses müssen wir ankämpfen. Es geht darum, den Teufel auszutreiben. Die Dämonen bedienen sich unserer sozialen, wirtschaftlichen und politischen Strukturen. Die Wurzel des Übels aber sitzt so tief wie die Sünde des Menschen, und nur Gottes Liebe und die gehorsame Antwort des Menschen können sie ausreißen." ¹²⁹⁾

Diese Aussagen charakterisieren die Theologie des PBR m.E. besonders deutlich. Theologie bekommt die Funktion der Benennung. Sie bietet Möglichkeiten, die Sachverhalte des Rassismus in ihrer Bedeutung zum Ausdruck zu bringen. Die theologische Sprache, die hier fast eine mythische Sprache ist, nötigt nicht zur Entmythologisierung, sie

muß nicht interpretiert werden; im Gegenteil: Sie ist gewissermaßen die Deutung des analysierten Rassismus. Theologie in einer benennenden, aufdeckenden Form verwirklicht sich aber in der Aktion, die dem benannten Sachverhalt entspricht: in unserer Fall im Kampf gegen den Rassismus. Ansonsten wäre sie Deutung ohne Veränderungspraxis, vielleicht einem Kunstwerk vergleichbar, das die Verwirklichung seiner Intentionen anderen überläßt. Die Bewegung von der Deutung zur Praxis ist nötig. Es geht nicht nur um theologische Interpretation der gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern um deren Veränderung. Theologie bleibt nicht ein sprachliches Surplus, sondern sie wirkt verändernd, und indem sie Veränderung bewirkt, verändert sie sich selbst, aber nun nicht im Medium der Begriffe und Denkschemata, sondern durch die Tat, den Kampf. Die realisierende Aktion stellt schon jetzt einen 'Teil' des Endgültigen dar, nämlich des Triumphes der Liebe Gottes. Und dieser 'Teil' versichert die Kämpfenden des noch ausstehenden, sich aber bereits anbahnenden Sieges.¹³⁰⁾

Ist das eine triumphalistische Theologie? Ähneln sie nicht allzusehr der Revolutionstheologie, wie die Parallele von 'Gott in der Revolution' und 'kämpferischer Aktion, bei der die Liebe Gottes triumphiert' es nahezu-legen scheint? Zweifellos hat die hier zum Ausdruck kommende Theologie von den Gedanken revolutionärer Theologie Impulse erhalten. Die Aufnahme eines solchen Impulses ist vor allem darin zu sehen, daß sich Theologie hier gewissermaßen 'in Aktion' tradiert. Auch erinnert die theologische Aufgabe der 'Benennung' an das Verständnis vom 'allusiven' Sprechen der Theologie, wie H. Assmann es im Kontext der lateinamerikanischen Theologie entwickelt hatte. Dagegen ist die Rede vom Kampf gegen den Rassismus nicht triumphalistisch-revolutionär gemeint, wie schon das Programm selbst in seinen vielfältigen Handlungsstrategien es belegt, und wie es im Folgenden

auch theologisch belegt werden soll.

Die - aus ökumenischer Sicht - bisher einzige theologische Evaluierung des Programms ist die Studie "Racism in Theology and Theology against Racism"¹³¹⁾, die gemeinsam von PBR und 'Faith and Order' erarbeitet wurde.

Die Orientierung, die eine ökumenisch konzipierte Theologie hier erfährt, geschieht aus der Abwendung von der herrschenden westlichen theologischen Tradition, die "theoretical, academic, and a-political"¹³²⁾ genannt wird, auf eine Theologie hin, bei der Theorie und Praxis zueinander streben.¹³³⁾ Die herkömmliche, hier kritisierte westliche Theologie wird durch ihre unbeabsichtigte, vernachlässigte Praxis gerichtet. Denn allein als theoretische Tradition kann sich Theologie nur verkümmert oder verkehrt erhalten. "It is emphatically not true that our theology is sufficient and only our praxis at fault; the challenge hits both practice and theology."¹³⁴⁾

Im Blick auf das Rassismusproblem heißt das, daß die fehlende politische Praxis rassistische Elemente, die im Übrigen in allen anderen Bereichen westlicher Kultur gleichfalls zu finden sind, in die Theologie einließ.¹³⁵⁾ Hinzu kommt als Erschwernis einer sozialen und politischen Praxis (was in der Studie als ein Beispiel für rassistische Elemente in der Theologie genannt wird), daß im neuzeitlichen Christentum eine Privatisierung der christlichen Botschaft stattfand¹³⁶⁾, die das theologische Interesse ganz auf das Individuum ausrichtete.

"Accordingly there developed an inability to see and to deal with the structural and institutional elements of the life of the churches."¹³⁷⁾

'Rassismus in der Theologie' ist auf diese Weise geradezu ein Aspekt der Beschreibung des strukturellen Rassismus, und zwar des weißen Rassismus.¹³⁸⁾ Angesichts der bewußt

gewordenen Verengungen und Verfälschungen in der westlichen Theologie ist es das Bestreben der genannten Studie, einen theologischen Ansatz zu finden, der das Rassismusproblem in einem neuen Licht erscheinen läßt: Dieser Ansatz verarbeitet gewissermaßen schon die Erfahrung des PBR, daß nämlich die praktische Überprüfung des theoretischen Konsens (über die Notwendigkeit der Bekämpfung des Rassismus) den Konsens bewahrheitet, bzw. andernfalls ein neues Theorie-Praxis-Verfahren initiiert.

Der Begriff für diesen ganzheitlichen theologischen Zugang zum Rassismusproblem lautet "corporate repentance-action"¹³⁹). Darin ist zum einen enthalten die Erkenntnis des strukturellen Rassismus, dem eine individuelle Aktion nicht ausreichend entsprechen kann, sondern der eine gemeinschaftliche Aktion als Antwort erfordert. Zum anderen ist in den Begriff der 'corporate repentance-action' die Erkenntnis dieses strukturellen Rassismus als 'kollektive Sünde' eingeschlossen, die offen bekannt und bereut wird. Diese Erkenntnis aber ist nicht gleichzusetzen der ersten; denn sie ist ein Wissen, das in Korrelation steht zu dem Wissen über den Bereich der Herrschaft Christi. Für die 'Reue' gilt die Dialektik: "Christ makes us free to repent" - "The Gospel of grace comes to those who truly repent"¹⁴⁰). Repentance ist ein Vorgang, der den problematischen Lebensbereich 'Rassismus' in der Konfrontation mit dem Herrschaftsbereich Christi als Sünde erkennen kann. Die Benennung des Rassismus als Sünde (im Akt der Reue) führt zum Kampf gegen die Sünde: "...repentance commits us to action."¹⁴¹) Das ist die dritte Komponente des Begriffs.

Dieser theologische Ausgangspunkt ist wichtig, versteht er doch 'Aktion' nicht als ein zusätzliches Gebiet 'praktischer Anwendung', als bloßen Ausfluß aus

entscheidenden theoretischen Grundlagen, sondern als theologische Grundkategorie. Um nun aber zu zeigen, daß damit kein blinder Aktionismus oder Revolutionarismus gemeint ist, soll auf die Art der Aktion, des Kampfes eingegangen werden.

Das Ziel angesichts der Ubiquität des Rassismus und der Nötigung zu einer christlichen Weltverantwortung¹⁴²⁾ ist eine gerechtere Welt ("a more just society"¹⁴³⁾), in der die Machtdistribution nicht mehr ungleich ist. "Justice can exist only where power is more equitably distributed."¹⁴⁴⁾

Der Weg der Neuverteilung der Macht, der zu dem angestrebten Ziel führt, beginnt nun - und das ist der Gesichtspunkt, der von dem Gedanken der 'corporate repentance-action' herkommt - im Aufmerken auf Leidenssituationen und in der Errichtung einer Gemeinschaft in der Leidenssituation, bzw. um das Leiden herum, es tragend, bekämpfend und 'aufhebend': "Regrouping around suffering"¹⁴⁵⁾ - das ist die Gemeinschaftsaufgabe, die Aufgabe der Kirche angesichts der Leidenssituationen rassistischer Unterdrückung. Solidarität mit den Unterdrückten, Identitätsfindung und Erneuerung in der Identifizierung mit den Leidenden - das ist nicht nur die Aufgabe Einzelner oder von Gruppen, sondern es ist ein neuer Kirchenbegriff: Die Kirche soll sein "a community of disciples which constantly regroups and reconstitutes itself around situations of suffering."¹⁴⁶⁾

Die Begründung für dieses Kirchenverständnis ist zweifach: "The link between our knowledge of Jesus Christ, victorious as victim and regnant as suffering servant on the one hand and our understanding and experience of racism on the other is such that 'suffering' is the concrete reference point for the Church."¹⁴⁷⁾ 'Christus-Wissen' und 'Situations-Wissen' konvergieren in dem Punkt, der der Ausgangspunkt für die Kirche ist, und das heißt gleichfalls für ihr Handeln.

Die christologische Begründung ist nicht einfach ein undialektischer Verweis auf "den Weg der Machtentäußerung, auf den Weg des Kreuzes", der in der Gefahr stehen würde, bestehende Machtverhältnisse zu stabilisieren¹⁴⁸⁾, sondern die Perspektive von Sieg und Herrschaft ist mit ein Bestandteil dieser Christologie.

Offenbar ist die Kirche, die den Rassismus bekämpft, weder eine triumphierende Kirche, noch eine revolutionär aktionistische koinonia, die in der revolutionären Situation das Handeln Gottes weitertreibt. Sie ist vielmehr eine Kirche, die weniger vom Erreichen ihres Zieles spricht als von ihrem Einsatz in der einzig möglichen Situation: dem Leiden.

Es geht hier nicht um theologische Aussagen über das Leiden schlechthin, sondern es geht um das Leiden, das durch Rassismus verursacht wird, ein Leiden also, das veränderbar ist. Dieses Leiden aber stellt vor allem die Frage nach denjenigen, die es bekämpfen.

D. Sölle hat ihre Politische Theologie gerade im Hinblick auf das veränderbare, bekämpfbare Leiden ausgearbeitet. Sie stellt die Frage "nach den Subjekten dieses Prozesses" der Leidensbekämpfung: "Wer arbeitet an der Aufhebung gesellschaftlicher Zustände, die notwendig Leiden produzieren?" 149) Die einzig mögliche Antwort ist die, daß die Leidenden selbst bekämpfen müssen, was sie leiden macht. Damit stellt sich aber - immer erneut - die Frage der Identifikation mit den Leidenden: "Werden wir zu ihnen gehören - oder werden wir auf der anderen Seite der Barriere stehenbleiben?" 150)

Diese Frage ist in unserer Studie so beantwortet, daß die Kirche auf die Seite der Leidenden gehört, ja daß die Identifikation mit den Leidenden geradezu ein Kriterium der Kirche ist.

Kirche ist in diesem Sinn Kirche der Machtlosen und für die machtlosen Leidenden. In Notting Hill hieß es: "Gott offenbart sich immer wieder auf der Seite der Macht-

losen, nicht um ihre Machtlosigkeit gutzuheissen, sondern um Recht zu schaffen."¹⁵¹⁾

Einer Kirche, die sich um das Leiden situiert - und zwar in prozeßhafter Neubildung: "constant effort",¹⁵²⁾ - kann nicht der Vorwurf sektenhafter Verengung gemacht werden, wie es zum Teil gegenüber der revolutionären koinonia geschehen ist. Der Einsatz beim Leiden macht die Qualifizierung einer Situation als 'revolutionär' überflüssig, er bietet der kirchlichen Aktion ein größeres Identifikationsfeld. Aber es ist keine Beliebigkeit der Aktion beabsichtigt, "not an openness towards all kinds of things, but towards people and communities of people (including other churches) in whose life suffering for the sake of freedom and reconciliation has somehow become constitutive."¹⁵³⁾

Es ist geradezu mit dem Verständnis von 'Kirche' und 'discipleship' ein Kriterium für die 'Kirche in Aktion' gegeben: "If 'Being in the Church' means 're-establishing community in situations of suffering', it means leading a disciplined life according to this criterion. 'Disciplined Life' means that all decisions and actions at all levels of church life are related to this central notion of discipleship."¹⁵⁴⁾

Das ermöglicht ein neues Verständnis von (kollektiver) Kirchenzucht¹⁵⁵⁾: In der ständigen Bewußtmachung des Zentrums der Kirche, der Regruppierung um das Leiden, bzw. um die Leidenden, wird die Entfernung von diesem Zentrum bemerkt: Kirchenzucht in diesem Sinne exkommuniziert nicht (weder Einzelne noch ganze Kirchen), sondern sie achtet zuerst auf die Verfehlungen der eigenen Kirche, wenn sie auf seiten derer steht, die Leiden verursachen, nicht derer, die leiden;¹⁵⁶⁾ sie exkommuniziert sich allenfalls selbst.

Betrachtet man die Ergebnisse dieser Konsultation insgesamt, so ist am wichtigsten die Erkenntnis der Notwendigkeit eines neuen Kirchenbegriffs, der den Gegebenheiten struktureller Sünde, wie der Rassismus sie darstellt, angemessen ist. Der Kampf gegen die strukturelle Sünde kann nicht vom Einzelnen geführt werden; ihm entspricht vielmehr die gemeinschaftliche Aktion. Alle Versuche, die politische Verantwortung allein dem einzelnen Christen anzulasten und damit die Kirche von Solidarität und Parteilichkeit freizuhalten, unterliegen folglich der Kritik unzulässiger, dem Evangelium widersprechender Privatisierung. Das Subjekt des Kampfes gegen den Rassismus ist die Gemeinschaft derer, die das Leid erkennen und für die Opfer eintreten. Aber dies Subjekt ist auch wieder cooperator Dei; es empfängt seine Kraft aus der 'Liebe Gottes', und seine Tat ist die 'gehorsame Antwort'. Gegenüber diesen Aussagen sind die Abschnitte der Studie, die auf spezifische Strategien und Verhaltensweisen zielen, nicht sekundär, wenn denn wirklich Kirche sich als 'corporate repentance-action' konstituiert. Sie stehen - jeweils in einer Situation, nicht endgültig - für das kirchliche Selbstverständnis. Sie sind in einzelnen Situationen anwendbare oder nicht-anwendbare Maßnahmen. In diesem Sinne bekommt auch die Alternative von gewaltloser Strategie und Gewaltanwendung eine strategische Bedeutung, keine prinzipielle.¹⁵⁷⁾

Alle anderen Aktionen, die hier empfohlen werden, sind bereits im PBR angelegt, Erziehungsaufgaben, Strukturveränderungen innerhalb der Kirchen, Beiträge zum gesellschaftlichen Kampf gegen den Rassismus.¹⁵⁸⁾ Ihnen allen ist gemeinsam, daß sie einen Versuch des 'regrouping around suffering' gültig darstellen können.

3. Zur Rezeption des Antirassismusprogramms

Das PBR ist in seinen Intentionen und Aktionen häufig mißverstanden und folglich kritisiert und abgelehnt worden, und zwar insbesondere "in der südafrikanischen Republik, in der Schweiz und in der Bundesrepublik"¹⁾, was sich so deuten ließe, daß der Protest gegen das PBR sich vorwiegend von der Seite erhebt, die unter einem strukturell rassistischen Status quo nicht leidet.²⁾

Das PBR hat durch seine eindeutige Stellungnahme und noch mehr durch seine Aktionen eine ökumenisch überparteiliche Haltung aufgegeben. Ökumene läßt sich von nun an nicht mehr schwerpunktmäßig im Sinne westlicher Mitgliedskirchen verstehen. "Aufschlußreich ist ... die Beobachtung, daß der Protest fast ausschließlich aus einer Richtung, dem weißen Westen, kommt. Der ÖRK kann jedoch nicht nur den weißen Mitgliedskirchen Folge leisten. Er kann gegenüber den Mitgliedskirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika, gegenüber dem schweren Los aller Unterdrückten nicht taub bleiben."³⁾

Hierin zeigt sich ein wichtiges Ergebnis des PBR überhaupt: Während die ökumenischen Rassismusdeklarationen der Vergangenheit, wenn sie keine Antwort aus den Mitgliedskirchen erfuhren, weder als abgewiesen noch als akzeptiert bezeichnet werden konnten, also im Bereich vermutbarer Zustimmung sich bewegten, wirkt das PBR im Bereich der ökumenischen Einstellungen und Haltungen gegenüber dem Rassismusproblem wie ein Scheidewasser: Es ruft Reaktionen hervor, die sich (zumindest in einer ersten Phase) in Zustimmung und Ablehnung polarisieren.

Die Tatsache, daß das PBR mit dem Hinweis auf ein komplexes, in die Strukturen der Weltgesellschaft verwobenes Problem auch Lösungsvorschläge bietet, deren Intention eine strukturelle Veränderung der Gesellschaft ist, hat bewirkt, daß das aufgeworfene Problem vernach-

lässigt wurde und statt dessen die Diskussion der vorgeschlagenen Lösungen stattfand.

Das heißt: Die Haupteinwände⁴⁾ gegen das PBR kritisieren seine Lösungsvorschläge, seine Aktionen (und darin zunächst den Sonderfonds). In diesem Sinne ist das Mißverständnis, das die Intention 'transfer of power' in die Debatte über Gewaltanwendung verkehrt, grundlegend. Die weiteren Einwände (Verantwortung des Einzelnen und der Kirche, Vorwurf einer Theologie der Revolution) sind Explikationen des ersten Einwands, Versuche, die Lösungsvorschläge des PBR auf eigene Probleme zurückzuführen und sie nicht mit dem für das PBR ausschlaggebenden Problem der Verstrickung in rassistische Strukturen zu verbinden. Es ist aber nicht nur das Programm selbst von der Kritik betroffen, sondern es geht in dieser Kritik um eine grundsätzliche Infragestellung des Selbstverständnisses der ökumenischen Bewegung, das sich im PBR einen neuen Ausdruck verschafft hat.

3.1 Gewaltanwendung versus 'transfer of power'

Der zuerst zu nennende dominierende Einwand ist der gegenüber der Unterstützung von Befreiungsbewegungen, die einen gewaltsamen Kampf führen. Dadurch bringe sich der ÖRK selbst in die Lage, Gewaltanwendung zu billigen, von kirchlicher Seite zu legitimieren.⁵⁾ Was für den ÖRK problematisch war, nämlich die Frage nach der strukturellen Gewalt des Rassismus, die er als Machtfrage thematisierte, wurde in seiner Grundsätzlichkeit und dem dahinterstehenden Anspruch einer tiefgreifenden Veränderung abgewehrt mit dem Hinweis auf ein Randproblem: die Anwendung von Gewalt.⁶⁾

Gewalt im Zusammenhang des Sonderfonds zur Debatte zu stellen, heißt lediglich, die Befreiungsbewegungen in ihrem Kampf zu kritisieren. Die andere mögliche (strukturelle) Gewaltfrage, die mit dem Sonderfonds gestellt war, bleibt unberührt.

In der ersten Anfrage bezüglich des PBR, die vom EKD-Vorsitzenden Dietzfelbinger formuliert wurde, heißt es:

"Die Verantwortung der Christen ist unbestritten, für entrechtete, verfolgte und um ihrer Hautfarbe willen bedrängte Menschen einzutreten. Bei den unterstützten Organisationen ist jedoch in mindestens einigen Fällen zu fragen, ob die Zweckbestimmung dieses Dienstes noch erkannt wird, nämlich gewaltlose Maßnahmen zu fördern, die mit den Zielen des ökumenischen Rates in Einklang stehen. Ich bin sicher, daß der Beschluß nur solchen Zielen dienen möchte, aber wenn etwa Revolutionsregierungen unterstützt werden, liegt zumindest die Vermischung der Rassismusprobleme mit Tendenzen des Nationalismus sehr nahe." 7)

Das Bemerkenswerte an dieser Formulierung ist, daß das Gewaltproblem als Problem alternativer Lösungsmöglichkeiten apostrophiert wird (Möglichkeit: gewaltlos - Möglichkeit: gewaltsam), das heißt also als ein Methodenproblem, daß aber gleichzeitig die eine Alternative als Zielvorstellung des ÖRK bezeichnet wird. Dem ÖRK wird ein abstraktes Prinzip Gewaltlosigkeit unterstellt (in absoluter Gewaltlosigkeit entsprechen sich Prinzipien und Zielvorstellungen, sowie Mittel und Zwecke), und die Praxis des PBR wird von diesem Prinzip her als äußerst widersprüchlich kritisiert.

So stellt die Kirchenleitung der VELKD fest, "daß der Weltrat sein bisheriges Prinzip der Gewaltlosigkeit der Kirche preisgegeben hat" 8). Und noch krasser heißt es im Schreiben des Präsidenten des Lutherischen Kirchenamtes der VELKD: "Ganz abgesehen von der zwischen uns strittigen Frage, ob die Kirche zu einem Instrument der Umverteilung politischer

und sozio-ökonomischer Macht werden kann, haben Sie sich, so befürchten wir, bereits für die Gewalt entschieden." 9) Ganz direkt wird die Thematik des PBR auf diese verkürzte Gewaltfrage verschoben bei einer Synode der VELKD in Eutin bis hin zu der "Grundfrage": "Wollen wir Gewalt oder nicht?" 10)

Die Kontroverse - das ist deutlich - soll als ein Methodenproblem ausgetragen werden. Denn die Zielvorstellung - prinzipielle Gewaltlosigkeit - nehmen die Kritiker auch für sich in Anspruch.¹¹⁾ Das heißt: Die Ebene der Zielvorstellungen gilt ihnen als konsensual. Dem ÖRK wird vorgeworfen, aufgrund seiner Methodenwahl mit seinen Zielen in Konflikt geraten zu sein.

Aus der Sicht des PBR stellt sich die Auseinandersetzung gerade umgekehrt dar: Man verspürte das Mißverhältnis zwischen unanfechtbaren, globalen Zielvorstellungen (die sich nun aber gerade nicht als 'Gewaltlosigkeit' zusammenfassen lassen, sondern eher als 'soziale Gerechtigkeit') und der praktischen Folgenlosigkeit, was die Realisierung dieser Ziele anging. Das bedeutet also einmal: Es besteht schon auf der Ebene der Zielvorstellungen eine Differenz zwischen dem ÖRK und seinen Kritikern. Und zum andern ist zu sagen: Die Diskrepanz zwischen den Zielen und den Methoden, sie zu erreichen, wird aus der Sicht des ÖRK durch die PBR-Aktionen gerade verringert.

Daß sich Ziel- und Mittelebene nicht einfach voneinander trennen lassen, und zwar auf beiden Seiten der Auseinandersetzung: beim ÖRK und bei seinen Kritikern, liegt an ihrem Beziehungsverhältnis. Die Zweck-Mittel-Beziehung verändert sich, sei es durch die Setzung neuer Ziele oder durch die Einführung neuer Mittel. Da aber beide variabel sind und sich in der Praxis stets neu einander zuordnen, ist die Menge der Zuordnungsmöglichkeiten unendlich groß.

In bezug auf unser Problem handelt es sich (aus der Sicht des ÖRK) um die Ziele 'soziale Gerechtigkeit', eine 'gerechte (bzw. 'gerechtere') Gesellschaft', eine 'verantwortliche Weltgesellschaft'. Ihre Anerkennung ist unbestritten.¹²⁾ Aber es ist äußerst schwierig, ihnen bestimmte Mittel zuzuordnen, weil sie zunächst als Fernziele erscheinen, nahezu unabhängig von einer bestimmten Situation. Die Beseitigung des Rassismus wäre unter dieser Fernzielperspektive sozusagen ein 'Mittel', um jene Gerechtigkeit zu erreichen.

Notwendig sind also mittelfristige Ziele, die einen Teilbereich der Fernziele abdecken und wiederum leichter aus gegenwärtigen gesellschaftlichen Situationen heraus anvisierbar sind. Dazu gehört nun also die Beseitigung rassistischer Strukturen, und zwar im Blick auf bestimmte Verhältnisse in Südafrika, in Lateinamerika, etc. Diesem - mittelfristigen - Ziel lassen sich nun seinerseits bestimmte Mittel zuordnen: Wiederum aus der Sicht des ÖRK gehört dazu der 'transfer of power'. Und dieser ist schließlich auch wieder ein Ziel, das durch Mittel wie 'Reparationen', 'Sonderfonds', 'Zurückziehung von Investitionen' erstrebt werden kann.

Dieser abgestufte Zusammenhang von Zielen und Mitteln drückt bereits aus, daß einerseits Mittel nicht unabhängig von Zielen 'gewählt' werden können, daß andererseits Ziele überhaupt erst anschaulich werden durch die Versuche (Mittel), sie zu erreichen, auch wenn die dadurch revidiert werden.

Diese Überlegungen lassen das Mißverständnis in bezug auf die Gewaltfrage deutlicher hervortreten. Die Kritik am PBR geht aus von dem Mittel, der Strategie 'Sonderfonds', und sieht darin die Anerkennung und Unterstützung gewaltsamen Vorgehens von Befreiungsbewegungen. Sie sieht gewissermaßen als das Proprium der Befreiungsbe-

wegungen (und das ist mehr als die Menge ihrer Strategien) ihre Gewaltanwendung an. In 'Proprium' sind gewissermaßen Mittel und Zweck zusammengefaßt; auf diese Weise wird Gewaltanwendung (in der Sicht der Kritiker) sozusagen unter der Hand vom Mittel zum Zweck. Folglich erscheint diesem Denken die Unterstützung der genannten Organisationen als eine Verleugnung von in jedem Fall gewaltfrei zu erstrebenden Zielen. Das Handeln des PBR wird also als völlige Identifikation mit dem gewaltsamen Vorgehen der Befreiungsorganisationen verstanden, und zwar in dem Sinn, daß das PBR selbst das angebliche Gewalt-Ziel der Befreiungsbewegungen übernommen habe.

Diese Betrachtungsweise wird als vorurteilsvoll und pauschalisierend entlarvt, wenn man das 'Proprium' wieder auflöst in das Ziel der Befreiungsbewegungen - nämlich Befreiung von rassistischen Strukturen - ein Ziel, mit dem der ÖRK sich identifizieren kann, und das ultima-ratio-Mittel Gewalt. Dem PBR geht es primär nicht um die Be- und Verurteilung der Methoden der Befreiung, sondern um die Beobachtung der Situation der am Rassismus Leidenden und ihrer Versuche, daraus Wege zu finden, gewaltlos oder gewaltsam.¹³⁾ Die dann einsetzende Identifikation und Unterstützung, wie sie im PBR unternommen wird, ist nicht die Unterstützung von Gewalt, sondern die Unterstützung des Versuchs, die gegenwärtige Notsituation zu überwinden¹⁴⁾, und zwar in Richtung auf das konsensuale Ziel der Befreiung von Rassismus.

Die Beurteilung, mit welchen Mitteln dieser Versuch unternommen wird, bleibt den Beteiligten überlassen, aber nicht beliebig, so daß das Ziel der Befreiung und Überwindung des Status quo sämtliche Mittel rechtfertigen würde, sondern in einer weiteren Abstufung von Zielen und Mitteln, an deren letzter Stelle Gewaltanwendung steht, die ultima ratio.¹⁵⁾

Völlig unmöglich ist es aber, das den Befreiungsbewegungen zu Unrecht applizierte Proprium nun auch noch auf den ÖRK, bzw. das PBR zu übertragen¹⁶⁾, wie es in manchen Kritiken zum Ausdruck kam. Die Zielvorstellung 'transfer of power' richtet sich zwar eindeutig gegen die bestehenden weltwirtschaftlichen Ungerechtigkeiten entlang der 'Farbenlinie', aber sie bedient sich ebenso eindeutig gewaltloser Mittel, wie finanzieller Unterstützung oder Boykottmaßnahmen.

Es ist deutlich geworden, daß das Gewaltproblem nur dann zum Hauptproblem des PBR wird, wenn von den Kritikern das Mittel (die Strategie) der Gewaltanwendung mit einem Ziel des ÖRK verwechselt, zumindest gleichgesetzt wird. Bei solcher Betrachtung fehlt völlig der Blick auf die Ausgangslage, auf die herrschenden Machtverhältnisse. Und es erscheint demzufolge fraglich, ob beim Streit um dieses Mißverständnis die Ziele unangestastet und konsensual bleiben. Mag das noch für die 'Globalziele' gelten; schon beim Ziel 'Beseitigung des Rassismus' ergeben sich unterschiedliche Bedeutungen durch den Zugriff, durchs Mittel. Das PBR hat die Entfernung zu diesem Ziel verkürzt; es ermöglicht, durch konkrete Maßnahmen und Handlungen, dieses Ziel erfolgreich anzustreben. Allgemeiner formuliert: Solidarität mit rassistisch Unterdrückten ergibt sich in desto stärkerem Maße, je größer die Menge der Teil- und Unterziele ist, die zwischen ÖRK und gegen die Diskriminierung kämpfenden Unterdrückten konsensual sind. Ein Rückzug auf die Globalziele dagegen muß eher als "ein Feigenblatt für unterbliebene Maßnahmen" denn als "kritischer Maßstab"¹⁷⁾ beurteilt werden.¹⁸⁾

3.2 Subjekte gesellschaftlichen Handelns: der Einzelne und die Kirche

Ein zweites Mißverständnis in der Rezeption des PBR besteht in der unterschiedlichen Auffassung darüber, was die Aufgabe der Kirche sei, wie sie zu handeln habe in bezug auf das Rassismusproblem. Diese Kontroverse gliedert sich in die allgemeinere Frage nach der politischen Verantwortung der Kirche überhaupt und die Frage nach dem Unterschied zwischen der Verantwortung des Einzelnen und der Kirche in politischen Belangen. Beide Fragen aber - da sie im Zusammenhang mit dem PBR und in dem Interpretationsrahmen des ersten Mißverständnisses, nämlich der verkürzten Gewaltfrage, zur Sprache kommen - werden in äußerster Zuspitzung auf dem Hintergrund eben der Gewaltfrage gestellt.

Das Handeln des ÖRK im PBR steht unter dem Anspruch, ein kirchliches Handeln zu sein: Die Mitgliedskirchen sind aufgefordert, diesem Programm mit seinen verschiedenen Aktionsformen ihre Unterstützung zu geben, und zwar als Kirchen, nicht nur durch Empfehlungen an engagierte Einzelne.¹⁹⁾ Daß dem Rassismus von kirchlicher Seite aus zu begegnen sei, darüber besteht in der Tat Konsens auch in den meisten Mitgliedskirchen des ÖRK. Kontrovers ist wiederum die konkrete Maßnahme, vor allem der Sonderfonds des PBR.

Das PBR sieht die Partizipation der Kirche am Kampf gegen den Rassismus darin begründet, daß die Partizipation der Kirche am strukturellen Rassismus erkennbar und bewußt geworden ist. Sie wird als Schuld erkennbar, deren Bekenntnis am Beginn des Programms steht.²⁰⁾ Dieser gemeinschaftlichen Schuld entspricht ein gemeinschaftlicher Akt der Buße, ein Handeln der Veränderung und Neuschaffung der bestehenden Strukturen. 'Billiger' ist die Versöhnung, die anerkanntermaßen Grundaufgabe der Kirche ist, nicht zu haben.²¹⁾

Die Gegenargumentation, die das Handeln des PBR nicht als kirchlich legitimes Handeln anerkennen kann, geht einen anderen Weg. Es ist entscheidend, daß hier nicht am Anfang die Erkenntnis der Teilhabe am Rassismus steht. Den Ausgangspunkt bildet vielmehr der Verdacht gegenüber dem PBR, hier sei den Kirchen als Aufgabe zugeordnet, "politische Bewegungen... in ihrem gewalttätigen Kampf zu unterstützen."²²⁾ Hier zeigt sich zum einen die Fortsetzung der Argumentation zur Gewaltfrage, die aber auch zu der allgemeineren Stellungnahme führen kann: "Politische Gruppen sollen nicht mit kirchlichen Geldern gefördert werden."²³⁾

Für beides aber gilt, daß das Handeln der Kirche nicht von konkreten Situationen her - von der Analyse des die jeweilige Kirche betreffenden Rassismus - abgeleitet und begründet wird; vielmehr ist die Grundüberlegung abstrakt und prinzipiell. Es wird nach den scheinbar immer gültigen Normen für die kirchliche Beteiligung an gesellschaftlichen Prozessen gefragt.

Der entscheidende Unterschied zu dem vom PBR angeregten kirchlichen Handeln ist darin zu sehen, daß die Kirche hier nicht als ein gemeinschaftliches Subjekt angesehen wird, dem es zukommt, Sünde zu bereuen und Buße zu tun. Kirche ist eher eine den einzelnen Subjekten übergeordnete Instanz ohne einen 'persönlichen' Realisierungswillen, aber mit der Fähigkeit, 'Maßstäbe' für das durch die einzelnen Christen geübte Handeln zu setzen.²⁴⁾

Damit ist aber die 'Kehrseite' dieses Kirchenverständnisses bereits angesprochen: Es ist der einzelne Christ, der im Unterschied zur Kirche der Träger politischer Verantwortung ist bis hin zur ultima-ratio-Entscheidung verantwortlicher Gewaltausübung.²⁵⁾ Er ist auf sein Gewissen hin ansprechbar, das ihm Kriterien für sein Handeln liefert. Wohl wird dem Rechnung getragen, daß der Einzelne auch in der

Gemeinschaft mehrerer zu aktivem politischen Handeln kommen kann; aber solche Gruppen gelten nicht als Kirche, zumindest werden sie nicht von der normgebenden Übergeordneten Institution als solche angesehen.

Dem Einzelnen wird also ein politisches Mandat konzediert. Aber er bleibt damit gewissermaßen allein. Politische Gemeinschaft findet er nur außerhalb der Kirche. Er wird zwar von der Kirche mit bestimmten Maßstäben und Normvorstellungen versehen; die Verantwortung aber für die Realisierung dieser Normen, die in praktischen Entscheidungsprozessen verläuft, trägt er allein. Die Kirche wird dabei zu einer überpersönlichen Organisation, nicht in dem Sinn, daß sie dem Willen der einzelnen Mitglieder gemeinschaftlich Ausdruck verleiht, sondern in einem unparteilichen, neutralen Sinn.

Politische Neutralität der Kirche ist leicht eingehandelt, wenn man auf einer Trennung zwischen der Verantwortlichkeit des Einzelnen und der Kirche besteht. Solchem Neutralitätsdenken widerspricht vor allem die Parteilichkeit der Kirche beim Engagement in politischen Konflikten. So fordern die Kritiker von der Kirche mehr Neutralität, weniger Parteilichkeit als vom Einzelnen.

"Mit diesem Programm (sc. dem PBR, H.B.) ... verzichtete die Kirche geradezu auf ihre spezifische Vermittlerrolle; und der Ökumenische Rat begeben sich mit diesem Übergang zur unmittelbaren Aktion auf den Weg einer politisierenden Christenheit, die dem Machtdenken verfallende." 26)

Nun ist es aber gerade die grundlegende Erkenntnis des PBR, daß das Rassismusproblem sowohl ein Problem der Kirche als ganzer als auch ein Problem ist, das Parteilichkeit erfordert. Vermittlungsversuche stünden in der Gefahr, den Status quo zu sanktionieren. Dem Rassismus muß der Kampf angesagt werden. Ein Kampf aber ist parteilich.

Die Position, die das PBR kritisiert im Hinblick auf die Verantwortung der Kirche in politischen Fragen, ist selbst ausschließlich normativ. Sie stellt Forderungen (Enthaltsamkeit der Kirche von Politik und Parteilichkeit), ohne sie in irgendeiner Weise mit der Realität ihrer praktischen Durchführung zu verknüpfen. Die scheinbare Selbstverständlichkeit dieser Forderungen läßt beinahe annehmen, daß sie auch praktisch in Geltung stünden. Es ist aber die eigene politische Praxis, die diese Position völlig in Frage stellt.

Es sei hier zumindest angemerkt, daß in der Denkschrift 'Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen', die noch vor der Zeit des Antirassismusstreits datiert, bereits klärende Ausführungen gemacht wurden, was den Bereich der gesellschaftlichen und politischen Verantwortung des Einzelnen und der Kirche betrifft. Allerdings wird 'politische Verantwortung' in dieser Studie als 'Stellungnahme' ("kirchliche Äußerungen") verstanden. Insofern erreicht sie nicht die ökumenische unmittelbare Aktion.

In dieser Studie wird die Unterscheidung zwischen der Verantwortung des Einzelnen und der der Kirche zwar auch ausgesprochen, aber im Grunde nicht inhaltlich gefüllt: "Es lassen sich... nicht Bereiche abgrenzen, wo nur der einzelne Christ oder wo auch die Kirche zur Wahrnehmung der Mitverantwortung aufgefordert ist." 27)

Die Unmöglichkeit einer Trennung zwischen den Verantwortungsbereichen wird nochmals formuliert: "Die Kirche als die Gemeinschaft der Glaubenden kann ihre Glieder aber nicht zur politischen Mitverantwortung aufrufen und dann auf diesem Wege allein lassen." 28)

"Das ist neu! Die einsame Gewissensentscheidung war geradezu ein Indiz für die protestantische Glaubenspraxis" 29), schreibt H. Schulze in seinem Kommentar. Er betont die Erkenntnis der strukturellen gesellschaftlichen Dimension des Lebens, die an dieser Stelle der Denkschrift zum Ausdruck komme, und die aufgrund der gegenwärtigen Situation eine Privatisierung des Glaubens bzw. eine Überforderung des verantwortlichen Einzelnen obsolet erscheinen lasse.

3.3 Theologie der Revolution versus 'corporate repentance action'

Im PBR hat die theologische Meinung ihren Ausdruck gefunden, die davon ausgeht, "daß der Kampf um Gerechtigkeit in der Gesellschaft etwas mit dem Wesen der Kirche zu tun habe"³⁰⁾.

Das ist nun nicht mehr ausschließlich als Gegensatz zum Auftrag des einzelnen Christen gemeint, sondern gewinnt im Zusammenhang des PBR eine ekklesiologische Bedeutung. Durch die Verurteilung und Bekämpfung des Rassismus als Sünde und als Häresie stellt sich die Frage nach einer Neuorientierung des Kirchenverständnisses, auf die die Konsultation von PBR und Faith and Order 1975 eine Antwort zu geben suchte. Hierin war klar geworden, daß das PBR auf die ganze Kirche, auf das Wesen der Kirche zielt. Die Kirche als ganze wird zum handelnden Subjekt, parteilich in ihrer Stellungnahme gegen den Rassismus und die, die ihn aufrecht erhalten, und solidarisch mit denen, die unter ihm leiden.

Die Einwände gegen das PBR sind deshalb auch Einwände gegen eine Ekklesiologie, die ökumenisch sein will nicht in einem unspezifischen allumfassenden Sinn einer neutralen Über-Kirche, sondern im Sinn eines parteilichen Engagements für die Leidenden. Die Allgemeinheit, die in der ökumenisch-ekklesiologischen Konzeption der 'corporate repentance action' liegt, ist nicht eine äußere additive Allgemeinheit, zu der sich Beliebiges zusammenfügt, sondern sie beruht auf einem inneren Allgemein der Kirche, das in der Orientierung am Weg Christi den gegenwärtigen Weg zu den Leidenssituationen sucht.

Obwohl von seiten des ÖRK nie das Urteil einer Häresie (aufgrund von Rassismus) ausgesprochen wurde, ergibt sich als eine kritische Position eine Überreaktion, der

entsprechend die Bindung eines Kirchenverständnisses an die Bekämpfung des Rassismus durch den ÖRK als häretisch denunziert und der ÖRK als revolutions-theologische Sekte angesehen wird.

Damit ist nun ein dritter Einwand angesprochen, der seinerseits mit den vorangehenden eng zusammenhängt. Es ist der - ohnehin mehr emotionale als sachlich begründbare - Einwand, im PBR komme "die 'Theologie der Revolution' praktisch zum Durchbruch"³¹⁾. Dieser Vorwurf soll nun gerade am Kirchenverständnis erläutert werden.

In den revolutionstheologischen Überlegungen zur Kirche spielte die koinonia die entscheidende Rolle, die kleine Gemeinschaft, die der Kirche voraus oder auch gegen die Kirche, die wahre Kirche symbolisch repräsentiert. Zwischen den Einzelnen und der Großgemeinschaft Kirche werden 'vermittelnde Subjekte' eingeschaltet³²⁾, Gemeinschaften oder Gruppen, die stärker sind als der Einzelne und konsensfähiger und flexibler als die Gesamtkirche.

Kirche als koinonia, als Gruppe - das ist aber keine ausreichende Formulierung für das Kirchenverständnis des PBR: Hier wird die Kirche als ganze angesprochen, sowohl in ihrer inneren allgemeinen Dimension der Situierung ums Leiden, als auch in ihrer äußeren Wahrnehmbarkeit als gesellschaftliche Institution.

Allerdings mögen doch nun häufig Gruppen als Träger des Engagements für die Leidenden vorgestellt sein. Aber die Intention bei diesem Kirchenverständnis ist nicht, aus diesem Grunde nur Gruppen einen ekklesiologischen Rang zu verleihen; Kirche wird weniger durch ihre 'Subjekte' definiert als von ihrer Verortung in der Leidenssituation her. Hierin liegt die relative Nähe,

aber auch die Differenz zum revolutionstheologischen Kirchenverständnis, dem es wesentlich auch um den 'Ort' (Revolution) ging und weiter um die Notwendigkeit der Koinzidenz von revolutionärem und kirchlichem Handeln.

Die Kirche, um die es im PBR geht, ist zunächst einmal die Ökumenische Gemeinschaft der Kirchen. Diesen Kirchen wird etwas abverlangt, allerdings nicht die 'Revolution'. Sie sollen die ihnen zur Verfügung stehenden Mittel - auch finanzielle Mittel - zum Kampf gegen den Rassismus einsetzen. In diesem Prozeß des Kampfes soll die Neuorientierung geschehen, die die Kirche in ihren unterschiedlichen Verbindungen mit der Gesellschaft erfährt, allen voran im Bereich der Erziehung, aber auch im Bereich der Wirtschaft, wie die Investitionsrückziehungskampagne anzeigt, und im politisch-sozialen Bereich, für den der Sonderfonds steht. Die Kirche, die diesen Kampf aufnimmt, wird sich selbst verändern, und zwar bis in die Veränderung ihrer materiellen Basis, deren Zusammenhang mit dem strukturellen Rassismus nun bewußt wird.

Es ist aber noch weiter nach den Gründen für eine Rezeption zu fragen, die im PBR eine Theologie der Revolution verwirklicht sieht, d.h., die es nicht als ein kirchliches Programm verstehen konnte. Wieder ist die entscheidende Ursache im Sonderfonds zu sehen. Seine Charakterisierung als symbolischer Akt der Solidarisierung rückt ihn in die Nähe prophetischer Aktion, die ebenfalls in den Umkreis der revolutionären koinonia weist : Hier werden vorausweisende Zeichen, Gegenbilder zum Status quo entworfen.

Was weiter im Sinne einer Theologie der Revolution sich verstehen ließ, war die Verwendung des Machtbegriffs und die dahinterstehende Vorstellung einer Umverteilung insbesondere wirtschaftlicher Ressourcen. Die kapitalis-

muskritische Intention, die in solcher Umverteilung liegt, läßt sich nicht als ein gesamtkirchliches Interesse verstehen. Sie widerspricht zumindest einer relativ festen gesellschaftlichen Integration der westlichen Kirchen. So konnten 'transfer of power' und Sonderfonds, Kapitalismuskritik und prophetische Aktion zugunsten von Befreiungsbewegungen miteinander verbunden werden zum Beleg für die revolutionären Intentionen des Programms.

Schließlich ist die Gewaltanwendung einzelner Befreiungsbewegungen ein Motiv gewesen für die Assoziation einer Theologie der Revolution. Es sollte - gemäß den Kritikern - eine Äquivokation von Kirche - Guerilla - Terror erreicht werden, die direkt an eine entsprechende Deutung der Theologie der Revolution anknüpfen und mit der emotionalen Abwehr des Programms durch die Kirchen bzw. ihre Mitglieder rechnen konnte. Die Stärke dieser Deutung - das zeigt insbesondere die Berichterstattung zu Beginn des PBR, die von der südafrikanischen Entrüstung geprägt war - lag in der Grobheit ihrer Kategorien (Theologie der Revolution begünstigt Gewaltanwendung, ebenso der ÖRK), die eben mehr emotionale Entrüstung hervorrufen als ein Verstehen einleiten sollten.

Alle diese Kritikpunkte ergeben sich aus dem Vorverständnis des ÖRK als einer weltkirchlichen Institution, der von ihrer Funktion her die Wahrung allgemeiner kirchlicher Interessen abverlangt werden kann. Dieses Vorverständnis steht also zunächst in krassem Gegensatz zum partiellen Interesse der revolutionstheologisch motivierten Gruppe, die gerade die Allgemeinheit des kirchlichen Interesses in Frage stellen will.

Dieser Einwand macht deutlich, daß die vom ÖRK durch das PBR intendierte Allgemeinheit - eine Allgemeinheit, die immer nur durch das jeweilige Besondere aussagbar

und faßbar wird - zunächst als eine abstrakte Forderung wirkte, die der Realität vieler Kirchen zu stark widersprach, als daß sie sogleich hätte akzeptiert werden können.

Was aber für alle Einwände gegen das PBR gilt, insbesondere für den Vorwurf einer verwirklichten Theologie der Revolution, ist, daß sie sich im Laufe der hier untersuchten Zeitspanne (von der Initiierung des Programms 1969 bis zur Investitionsrückziehungskampagne 1974) abschwächen. Das heißt, daß das PBR immer weniger als Medium des 'revolutionären' Genfer Stabes und immer mehr als Ausdruck einer möglichen kirchlichen Handlungsweise gesehen wird.³³⁾

Der entscheidende historische Punkt hierfür sind die Ergebnisse der Zentralaussschußtagung von Addis Abeba (1971). Hier gelingt es, die Interpretationsmöglichkeiten des PBR entscheidend zu vergrößern durch das größere Angebot an Kampfmöglichkeiten (multiple Strategien). Das PBR gewinnt auf diese Weise eine größere 'Realitätsnähe', womit die Voraussicht von Reaktionen, die Kalkulation von Wirkungen gemeint ist.³⁴⁾

Es ist von Bedeutung für die Effektivität des PBR, daß dieser Prozeß der Überprüfung der eigenen Ziele an den Wirkungen eingesetzt hat. Nur so konnte überhaupt ein 'Dauerprogramm' entstehen. Auch die zweite größere Aktion des PBR, die Investitionsrückziehung, kann nun im Sinne einer modifizierbaren Strategie verstanden werden, die entwicklungsfähig und den jeweils eigenen Verhältnissen anzupassen ist.

Doch es wäre vorschnell geurteilt, wollte man das PBR mit dem Blick auf seine Wirkungsgeschichte als bloßes reformistisches Veränderungsprogramm abtun, das lediglich Anpassung bewirke.³⁵⁾ Treffender scheint vielmehr die

Deutung, daß der starke Anspruch, als der der Sonderfonds gewirkt hat und verurteilt wurde, in eine Reihe weiterer möglicher Aktivitäten überführt wurde. Auf diese Weise blieb die Kluft zwischen dem erklärten Ziel (der Bekämpfung und schließlich Überwindung des Rassismus) und der faktischen Einlösung nicht so groß wie zuvor, sondern sie konnte verringert werden. Und es ist hinzuzufügen: Sie ist nicht durch das PBR vergrößert worden.

Diese (letztgenannte) Wirkungsmöglichkeit schien sich ja in der ersten Phase der Diskussion durchaus anzudeuten. Das hätte bedeutet: Durch die Initiierung und Durchführung des Programms hätten sich die Ausmaße des herrschenden Rassismus nicht verringert, sondern - durch eine vom Programm erzeugte Gegnerschaft - noch erweitert. Für einen solchen Fall gilt, daß die guten Absichten bei Vernachlässigung der Realitätsanalyse nicht wie selbstverständlich sich gut ausmünzen.³⁶⁾

Dem PBR wird man indes zugestehen müssen, daß es seine Intentionen mit der Realität zu verknüpfen sucht, wofür der beste Beweis seine sich immer weiter ausdifferenzierenden Aktivitäten sind.

Damit erweist es sich als einer Ethik zugehörig, die das Handeln situationsgemäß (nach Ort, Zeit und den sie bedingenden Faktoren) zu bestimmen und seine Folgen zu bedenken sucht.³⁷⁾

Kapitel IV: Konfliktorientierung als Kennzeichen ökumenischer Sozialethik

In diesem letzten Kapitel geht es um eine Zusammenfassung der bisher angesprochenen sozialethischen Problemstellungen (Revolution, Gewalt, Rassismus) unter der Frage, welche Bedeutung ihre Entwicklung in dem zur Debatte stehenden Zeitraum für die ökumenische Bewegung gewonnen hat. Generell gesagt ist dies die Frage nach Kontinuität und Veränderung innerhalb der ökumenischen Sozialethik. Sie soll in dreifacher Hinsicht aufgefächert werden.

1. Die Außen- oder Umweltbeziehung der ökumenischen Sozialethik geschieht als Auseinandersetzung mit den Konflikten, die durch 'Revolution', 'Gewalt', 'Rassismus' angezeigt sind. Ökumenische Sozialethik kann die großen Konflikte, die sogenannten "intra-globalen" Konflikte¹⁾, nicht übersehen, wenn anders ihr eine weltverantwortung wesentlich ist. So wird sie zu einer konfliktorientierten Ethik. Der Konfliktbegriff wird hier als Deutungskategorie eingeführt, weil er in besonderer Weise geeignet erscheint, die Neuorientierung der ökumenischen Sozialethik unter einer integrierenden Fragestellung zum Ausdruck zu bringen.

Die Grundstruktur der Konflikte von Revolution, Gewalt, Rassismus, wie sie im ökumenischen Kontext erscheinen, ist am ehesten zu bezeichnen mit der asymmetrischen Konfliktbeziehung zwischen der 'ersten' und der 'dritten Welt'. Politische, ökonomische, kulturelle, theologische Probleme sind der Konfliktstoff, der sich durchgehend zu den Fronten armer und reicher, entwickelter und unterentwickelter gehaltener Welt formiert.²⁾ Das Asymmetrische des Konflikts liegt in der Ungleichheit, bzw. sozialen Ungerechtigkeit, die - im globalen Maßstab - im Nord-Süd-Gefälle liegt.³⁾

Die Revolution, deren Anliegen durch die sogenannte Theologie der Revolution in die ökumenische Debatte eingebracht wurde, ist zunächst eine Revolution gegen Kolonialismus und Imperialismus⁴⁾, die in den unterentwickelt gehaltenen Ländern Lateinamerikas stattfindet und deren nationale Begrenzung und Frontstellung nicht den intraglobalen Konfliktzusammenhang vergessen läßt, der solche Revolution entscheidend mitbedingt.

Beim Gewaltproblem ist die Konfliktbeziehung insofern vorhanden, als hierin die Spitze der Revolution - revolutionäre Gewaltanwendung - verhandelt wird. Daneben aber hat die Gewaltdiskussion weit mehr als zur Präzisierung des Revolutionsbegriffs zur theoretischen Durchdringung vorhandener Gewaltmodelle und Legitimations-schemata geführt; sie hat deshalb nicht hauptsächlich die intraglobalen Konfliktsituationen vor Augen.

Ganz offensichtlich in diesen Zusammenhang gehört nun aber wieder das Rassismusproblem. Die Ausdeutung der Farbenbereiche des bipolaren Konflikts 'schwarz' - 'weiß' schließt alle möglichen Interdependenzen ein, die im Nord-Süd-Gefälle auftreten, wie z.B. die Ungleichheit in der Verteilung der ökonomischen und politischen Machtmittel.

In allen diesen Bereichen hat es sich gezeigt, daß Theologie und Sozialethik - zumal ökumenische Theologie, ökumenische Sozialethik - an den Konflikten teilhaben. Wenn wir also die Konfliktterminologie zur Interpretation gerade auch ökumenischer Sozialethik heranziehen, so deshalb, um deutlich zu machen, daß mit der Einbeziehung des intraglobalen Konflikts eine entscheidende Wende in der Sozialethik sich vollzieht. Und zwar ist gerade der Widerspruch, der aus einem ökumenisch konzipierten Einheitsdenken gegenüber einem Konfliktdenken entsteht, ein wichtiges Moment, das solche Ethik in Gang setzt.

Einheitsbestrebungen können nun nicht mehr mit vor-schnellem Harmonisierungsinteresse gleichgesetzt werden; erst durch die Bearbeitung des Konflikts kann 'Einheit' entstehen.

2. In der Diskussion der globalen Konfliktlage hat sich die Ökumenische Sozialethik gewandelt; sie hat Klärungsprozesse durchgemacht, die sie selbst in einem neuen Licht erscheinen lassen. Das Selbstverständnis der Ökumene als Kirche, das zusammenhängt mit dem, was sie als das Allgemeine der Kirche postuliert (was theologisch mit Einheit und Katholizität der Kirche bezeichnet wird), ist durch die Erarbeitung dieser Konflikte in neuer Weise formulierbar geworden.

Die Ökumenische Sozialethik entdeckt sich selbst als verstrickt in einen intraglobalen Konflikt auch auf der Ebene der Theologie ('Befreiungstheologie' - 'westliche Theologie'), dessen Lösung sich noch nicht abzeichnet, der vielmehr eine stärkere Polarisierung erfährt. Doch ist die Ökumenische Stellungnahme im Laufe der dargestellten Diskussionen deutlicher geworden in der stärkeren Hinwendung zur 'Befreiungstheologie'.

Damit ist eine andere Blickrichtung auf die innere Lage und Entwicklung der hier dargestellten Ökumenischen Sozialethik angedeutet. Sie ergibt sich in der Ausformulierung des Ökumenischen als eines kirchlichen Bezugspunktes. Es lag bereits im Rahmen kontextueller Theologie, daß sie vor allem ekklesiologisch nach dem Ort ihrer Verwirklichung fragt, d.h. also nach einer Beziehung zwischen Sozialethik und Ekklesiologie. Noch mehr aber gehört diese Fragestellung zu einer Ökumenisch konzipierten oder Ökumenisch angeeigneten Theologie und Sozialethik.

Die Ökumenische Bewegung verstand sich seit ihrem Beginn in der Spannung von Ekklesiologie und Sozialethik, von

Glaubens- und Kirchenfragen und praktischem Christentum, von 'Faith and Order' und 'Life and Work'. Es geht nun in unserem Zusammenhang weniger um die Aufteilung des Beziehungsfeldes von Ekklesiologie und Sozialethik auf die verschiedenen Programmeinheiten des ÖRK; das hier gemeinte Beziehungsfeld ist vielmehr innerhalb der sozial-ethischen Debatte über Revolution, Gewalt, Rassismus relevant. Es geht um das Wechselverhältnis von Kirchenverständnis und kirchlicher Praxis, von kirchlichem Selbstverständnis und dessen praktischer Explikation, allgemein: von Glauben und Handeln, Dogmatik und Ethik.

Die bewußte Wahrnehmung und Betonung des wechselseitigen Zusammenhangs von Ekklesiologie und Sozialethik bewahrt beide vor Abstraktheit, die Ekklesiologie vor der vernachlässigten Reflexion kirchlicher Praxis in ihrer Abhängigkeit von nicht-theologischen, gesellschaftlichen Bedingungen; die Sozialethik vor der fehlenden Beziehung zum Ganzen, zum 'Wesen' der Kirche. Der Zusammenhang bleibt indes nicht so formal ausgewogen, wenn man die materiellen Inhalte konfligierender Theologien mit einbezieht.

3. In einem letzten Abschnitt soll auf einige Charakteristika der Umprägung ökumenischer Sozialethik abgehoben werden. Im Rahmen der Geschichte der ökumenischen Theologie haben sich gravierende Unterschiede ergeben. Wenn man bei der ersten Vollversammlung des ÖRK in Amsterdam von der Unordnung der Welt sprach angesichts des Heilplans Gottes, so war das Ordnungsgefüge, das diesem Heilsplan entsprach, relativ deutlich vor Augen. Die Unordnung schien sich bannen zu lassen in einer 'verantwortlichen Gesellschaft'.

Die Verwicklung der Theologie aber in die Probleme der gesellschaftlichen Veränderung im Weltmaßstab und das wachsende Bewußtsein über diese Verwicklung erschüttern

das Vertrauen in die Wirksamkeit dieses sozial-ethischen Konzepts und lassen demgegenüber die einzelnen Problembereiche und die darin entstehenden Leidenssituationen zum Ausgangspunkt, ja Kriterium einer neuen Sozialethik werden. Die 'Unordnung' wird mehr und mehr aus der Perspektive derer wahrgenommen, die durch sie zerstört werden. Sie wird nicht einem Idealzustand kontrastiert, vielmehr wird sie 'bearbeitet', zu verwandeln gesucht.

1. Ökumenische Sozialethik im globalen Konfliktfeld

Zur Definition des Konfliktes, um den es sich in unserem Zusammenhang handelt, ist schon gesagt worden, daß es ein asymmetrischer intraglobaler Konflikt ist. Diese Terminologie ist zunächst der Galtungsschen Konflikttheorie entnommen, der man aber doch nicht vollends folgen kann.

Galtung definiert Konflikt "als eine Eigenschaft eines Systems, in dem es miteinander unvereinbare Zielvorstellungen gibt, so daß das Erreichen des einen Zieles das Erreichen des anderen ausschließen würde."¹⁾ Diese Definition mag als ausreichend gelten im Falle manifesten Konflikte, das heißt in Konflikten, in denen die Ziel- und Wertvorstellungen aktuell aufeinanderstoßen, es seien gleichgewichtige (symmetrische) oder ungleichgewichtige (asymmetrische) Konflikte.

Schwierigkeiten ergeben sich jedoch beim latenten Konflikt; und hier setzt die Kritik an Galtung ein.²⁾ H. Schmid nimmt Anstoß daran, daß es im Galtungsschen Modell einen latenten Konflikt gar nicht geben kann. Die subjektive Explikation (Konfliktverhalten und

Konfliktattitude) ist die Voraussetzung dafür, daß von einem Konflikt gesprochen werden kann. Das Beispiel, das Galtung für den asymmetrischen Konflikt gibt, eine "Auseinandersetzung zwischen Sklavenhaltern und Sklaven"³⁾, kann nur deshalb als Beispiel dienen, weil eine situationelle Auseinandersetzung angenommen wird. Allein die gesellschaftliche Tatsache der Existenz von Sklavenhaltern und Sklaven wäre kein Konflikt.⁴⁾

Um diese subjektivistische Verengung des Galtungschen Begriffs auszuweiten, schlägt Schmid eine Konfliktdefinition vor, die die gesellschaftlichen Bedingungen der Zielvorstellungen - Schmid nennt sie Interessen - berücksichtigt. Konflikte sind Interessenkonflikte, wobei gesellschaftliche Strukturen das Interesse bestimmen. Folglich spricht man beispielsweise vom Klassenkonflikt, "weil die Gesellschaftsstruktur dergestalt ist, daß die eine Klasse verliert, was die andere gewinnt, und dergestalt, daß Ausbeutung profitabel ist."⁵⁾

Als Ausgleich zwischen diesen konkurrierenden Vorstellungen ließe sich die Kalkulation struktureller Gewalt als eine (Operationalisierungs-)Hilfe denken. Sie könnte helfen, gesellschaftliche Strukturen zumindest nicht rein subjektivistisch zu beurteilen, sondern aufgrund relativ objektiv bestimmbarer Gewaltdistribution die Benennung des wahrscheinlichen Interesses einer gesellschaftlichen Klasse zu erleichtern.

Grundsätzlich aber ist zu sagen, daß der Sprachgebrauch von 'subjektiv' und 'objektiv', wenn er in absoluter Entgegensetzung gebraucht wird, sehr leicht paradox werden kann. So scheint es für ein Konfliktverständnis unerlässlich, objektive Interessen und subjektive Zielvorstellungen derart zu vermitteln, daß latente Konflikte ins Bewußtsein gehoben, das heißt auch: subjektiviert werden, und daß manifeste Konflikte nicht subjektivistisch

abgespalten werden von ihren gesellschaftlichen Bedingungen.

Im Folgenden sollen die in den ersten Kapiteln bearbeiteten Materialien Ökumenischer Sozialethik als Konfliktfelder zusammengestellt werden, um so die Stadien eines Ökumenischen Konfliktverständnisses zu präsentieren.

1.1 Material der Ökumenischen Sozialethik

1.1.1 Konfliktbereich 'Revolution'

Die Theologie der Revolution hat die antilperialistischen Kämpfe in der dritten Welt als Erfahrungsbereich für ihren theologischen Neuansatz hinter sich. Und die Ökumenische Bewegung sieht ihrerseits eine Nötigung, diesen Konflikt von ihrer Seite zu bearbeiten, einmal weil mit der wachsenden Zahl der Mitgliedschaften von Kirchen aus der dritten Welt die Reichweite der Ökumene sich ausdehnt; zum anderen weil eine Bewegung, die sich Ökumenisch nennt, nicht absehen kann von intraglobalen Konflikten - selbst wenn diese ihren Ursprung in Regionen haben, die außerhalb einer direkten Ökumenischen Beziehung liegen. Aus den revolutionären Konflikten zwischen Abhängigen und Machthabenden muß sich für die Ökumene die Frage ergeben nach dem Zusammenhang zwischen den Parteien, der ein globaler Zusammenhang ist zwischen Industriestaaten und Entwicklungsländern, zwischen Nord und Süd, zwischen erster, zweiter und dritter Welt.⁶⁾

Zwei Deutungen des revolutionären Gesamtzusammenhangs sollen der Ökumenischen Konzeption vorangestellt werden.

1. J. Moltmann erweitert für diesen Globalzusammenhang den Marx'schen Revolutionsbegriff, indem er - notwendigerweise pauschal - den Völkern der dritten Welt die Rolle des revolutionären Proletariats zuschreibt:

"Nicht die Arbeiter in den fortgeschrittenen Industrienationen, sondern die Völker der Dritten Welt bilden das Proletariat der gegenwärtigen Menschheit. Hier treffen die Kennzeichen der Entfremdung und die revolutionären Hoffnungen von K. Marx zu." 7) Den westlichen, ebenso wie den östlichen Industriestaaten würde dementsprechend die Rolle der Bourgeoisie zufallen, deren Wirken Marx ja auch als eine Revolution beschrieb; "Die Bourgeoisie hat in der Geschichte eine höchst revolutionäre Rolle gespielt... Die Bourgeoisie kann nicht existieren, ohne die Produktionsinstrumente, also die Produktionsverhältnisse, also sämtliche gesellschaftlichen Verhältnisse fortwährend zu revolutionieren." 8)

Diese etwas einfache Revolutionstheorie Moltmanns hat ihren Wahrheitsgehalt in der Betonung des Zusammenhangs zwischen den 'Welten'. Sie darf aber nicht dazu verleiten, die einzelnen nationalen Revolutionen in ihren räumlichen, soziokulturellen, politisch-ökonomischen Verschiedenheiten nicht mehr wahrzunehmen.⁹⁾

2. P. Lehmann gibt in seinem Buch 'The Transfiguration of Politics',¹⁰⁾ eine detaillierte Darstellung moderner Revolutionstypen, wie sie in Asien (gegen kolonialistischen Imperialismus, der auf Eroberung und Annexion beruht), in Lateinamerika (gegen imperialistischen Kolonialismus, dessen Machtverhältnisse imperialistisch fein verwoben sind), in Afrika und Nordamerika (gegen Rassismus)¹¹⁾ auftauchen. Dabei interessiert ihn weniger die Rückführung auf eine marxistisch-leninistische Theorie, die einfach nur konstatiert wird¹²⁾, als vielmehr die gemeinsame Zielbestimmung, das "Glaubensbekenntnis" der gegenwärtigen revolutionären Bewegungen: "justice, human rights,

the liberation of all mankind, and power to the people"¹³⁾.

Lehmann kommt also auch im Grunde zur Charakterisierung der einen stattfindenden Revolution, weil er überall die gleichen Zielvorstellungen konstatiert. Diese Konsonanz der Ziele der Revolution (in welchen Typen auch immer sie sich darstellt) vermag für ihn zu begründen, daß Revolution transfigurabel bleibt, umgestaltet werden kann in die messianische Politik, die Lehmanns genereller Interpretationsrahmen ist für die Geschichte der Revolutionen.

Das Verständnis der weltweiten Revolution, wie es Moltmann und Lehmann formulieren, beinhaltet bei beiden eine gewisse Eindeutigkeit der Beurteilung der gegenwärtigen 'Weltlage'. Beide konstatieren den intraglobalen asymmetrischen Konflikt. Während aber bei Moltmann manifeste Konflikte ebenso wie latente gemeint sind, wodurch eine größere Nähe zur marxistischen Theorie gewahrt wird, in der die objektiven gesellschaftlichen Zustände vom revolutionären Bewußtsein durchleuchtet werden, ist bei Lehmann ausschließlich von den manifesten Konflikten, den Revolutionen selbst, die ihre herrschaftskritischen Ziele bereits formuliert haben, die Rede. Das ist darin begründet, daß das Lehmannsche Werk eine Darstellung der Revolutionen und deren (theologische) Deutung beinhaltet, während die Moltmannsche Äußerung mehr den Charakter einer theoretischen Annahme hat, die offen ist für zukünftige Konfliktmöglichkeiten. Es geht demnach für seine Theorie nicht so sehr um die Lösung der Konflikte und um die Durchführung der Revolutionen, als vielmehr um deren Inszenierung.

Blickt man nun auf die im engeren Sinn ökumenische Deutung dieser Konfliktlage, so ist zunächst zu sagen, daß man sich in Genf 1966 von der Aufgabe der theologisch-

sozialethischen Durchdringung und Bearbeitung unterschiedlicher Konfliktmodelle leiten ließ, insofern man die entstehende Theologie der Revolution zu seinem Gesprächspartner machte, daneben aber auch andere sozialethische Konzeptionen und Vorstellungen gesellschaftlicher Veränderung. Es scheint zumindest damals in Genf noch so, als sei einem ökumenischen Zugriff auf das Revolutionsproblem jede Eindeutigkeit der Beurteilung und Stellungnahme verwehrt. Denn was als Polarisierung der Interessen im intraglobalen Konflikt bezeichnet werden kann, stellt sich in der im weiteren Sinn ökumenischen Perspektive (neben anderen Aspekten) auch dar als die theologisch begründeten Auffassungen verschiedener Mitglieder. Für eine Zerreißprobe, die Ausarbeitung des revolutionären Konflikts als eines ökumenischen Konflikts, scheint es in Genf noch zu früh zu sein.

Folglich begegnet dort eine Vielzahl von Konfliktformulierungen: Es geht vor allem um die unterschiedlichen Revolutionsverständnisse, angefangen bei revolutionären Aktionen von Befreiungsbewegungen bis hin zur wissenschaftlich-technologischen Revolution. Selbst wenn man in der Beurteilung der Konferenz gern Revolutionäre und Technokraten auseinanderhielt¹⁴⁾, gelang keine deutende Inbeziehungsetzung der verschiedenen Revolutionsarten, etwa in der Art der Moltmannschen Formulierung. Der hier vermißte Zusammenhang ist in anderen Bereichen deutlicher hergestellt worden.

1.1.2 Konfliktbereich 'Gewalt'

In dem Abschnitt ökumenisch-sozialethischer Geschichte, den wir verfolgt haben, hat sich die Revolutionsproblematik zugespitzt und verdeutlicht in der Frage nach

Gewalt und Gewaltanwendung (vor allem eben revolutionärer Gewalt und Gewaltanwendung). In diesem Bereich ging es nun nicht mehr nur um die Formulierung des Konflikts, sondern um die Möglichkeiten seiner Lösung. Dazu leistete Entscheidendes die Entwicklung eines Gewaltbegriffs, der den strukturellen Zusammenhang zwischen der 'revolutionären' bürgerlichen Expansionssucht der nördlichen Welt und der 'proletarischen' Revolution der südlichen Welt erkennen läßt. Allerdings ist auch hier wieder zu bemerken, daß das Ergebnis der Gewaltdebatte nicht eindeutig hat werden können; vielmehr hat diese Debatte auf einen Widerspruch besonders aufmerksam gemacht: Er besteht zwischen der Theorie personalen Gewalteinsatzes zu Konfliktlösungszwecken (also einer revolutionären Theorie) und einer Theorie, die die Minderung oder Auflösung von Gewaltverhältnissen durch strukturelle Veränderungsmaßnahmen ansteuert.

Es war zu bemerken, daß die sich entwickelnde ökumenische Gewalttheorie einen Ausgleich dieses Widerspruchs versucht hatte, indem sie zum einen das Konzept struktureller Gewalt zum Zweck der möglichst genauen Gewaltdeskription übernahm. Zum anderen blieb die Möglichkeit der Gewaltüberwindung aufgrund ihrer Situationsabhängigkeit in der Schwebe zwischen revolutionärer Gewaltanwendung und strukturveränderndem gewaltlosen Vorgehen.

Der Lösungsbeitrag ökumenischer Gewalttheorie zur oben dargestellten globalen Konfliktlage hat sich als theoretische Legitimierung von situationsabhängigen Entscheidungen über das gewaltsame bzw. gewaltlose Vorgehen zur Lösung gewaltvoller Konflikte dargestellt. Der Grad der Anwesenheit von Gewalt im Status quo war ein Kennzeichen für die Schwere des Konflikts und ein Kriterium für die Angemessenheit der Mittel (gewaltlos bis gewaltanwendend) zu seiner Lösung.

Daß dieser 'historische Kalkül' im ökumenischen Gebrauch nicht weniger schwierig ist als im gesellschaftstheoretischen Konzept H. Marcuses, versteht sich von selbst. So wenig er aber auch einer prinzipiellen theoretischen Infragestellung standzuhalten vermag, weil keine verbindliche Aussage über die Grenze zwischen erträglichen und unerträglichen Opfern gemacht werden kann, so sehr vermag er doch eine relative Übereinstimmung zwischen dem bestehenden Gewaltkonflikt und den Weisen, ihn zu überkommen, realitätsgerecht darzustellen.¹⁵⁾

1.1.3 Konfliktbereich 'Rassismus'

Die strukturelle Gewalt, die als Rassismus sich ausprägt, verdeutlicht wohl am besten, wie ein intraglobaler Konflikt unserer Epoche aussieht. Rassismus springt am ehesten als ein Problem ins Auge, in das die 'ganze' Menschheit verstrickt ist. Was von ökumenischer Seite zum Konflikt des weißen Rassismus erarbeitet wurde - am intensivsten in der Konferenz von Notting Hill - ist bestimmt von dem Gedanken der strukturellen Ungleichheit, welcher Rassismus in sämtlichen interdependenten Beziehungen zwischen weißem Norden und schwarzem Süden erkennt. Zumindest ist zu sagen, daß die zunehmende Erkenntnis des strukturellen Rassismus die herkömmlichen personalen Definitionen des Konflikts überbietet, indem sie die gesellschaftlichen Grundlagen des Rassismus aufsucht.

Die globale strukturelle Bedingtheit des Rassismus bedeutet, daß auch spezielle Formen, wie beispielsweise der Rassismus in Südafrika, nur auf der Grundlage des globalen Konflikts verstanden und angegangen werden können. In diesem Sinne läßt sich auch die kapitalismuskritische Stellungnahme der Notting Hill-Konferenz

und später des Antirassismusprogramms verstehen, die in der Forderung des Machttransfers steckt.

Das Besondere bei der ökumenischen Rezeption des Rassismuskonflikts liegt nun darin, daß hier ganz deutlich der ÖRK für die ökumenische Bewegung eine Rolle der Konfliktbewältigung übernimmt. War die ökumenische Sozialethik schon bei der Diskussion von 'Revolution' und 'Gewalt' engagiert beteiligt, so wurde das Rassismusproblem offenbar zur stärksten Herausforderung für eine ökumenische Auseinandersetzung. Aber nicht nur das Faktum der Übernahme einer Rolle in der Bearbeitung des Konflikts ist von Bedeutung, sondern die inhaltliche Füllung dieser Rolle, die besagt, daß der ÖRK zum parteilichen Akteur innerhalb dieses Konfliktes wird.

Die Aktion, die auf diese Weise entsteht, das PBR, ist wohl auf eine Konfliktlösung aus, aber sie ist nicht zu verwechseln mit einer Harmonisierung. Vielmehr hat das Engagement in diesem Konflikt die ökumenische Stellungnahme in die Nähe der in diesem Konflikt Unterlegenen, Rassismus Erleidenden gebracht. Deren Interesse aber liegt in der Manifestierung und Bewußtmachung des Konflikts, der ja auf beiden Seiten bei allem Zutagetreten gleichzeitig auch immer noch latent ist.

Dem Interesse an der Manifestierung des Konflikts ist ein weiteres Interesse kompatibel, das darauf aus ist, in dem vollkommen asymmetrischen Konflikt eine Stärkung des 'underdog' zu erreichen. Das Mittel hierfür wird im Machttransfer gesehen.¹⁶⁾ Die in der ökumenischen Konfliktarbeit beobachtete Assoziativität stärkte vor allem die Seite der Unterlegenen; sie ist nicht zu verwechseln mit der assoziativen Konfliktlösungsmöglichkeit, wie sie Galtung in seiner generellen Theorie

nennt.¹⁷⁾ Die zweite Phase - nämlich die Lösung des Konfliktes durch die Assoziation der Gegner - gehört in bezug auf das Rassismusproblem noch weiter dem Bereich der Utopie an.

1.2 Theologische Kennzeichnung des Konflikts

Im Folgenden soll die theologische Dimension des globalen Konflikts dargestellt werden, weil sie die ökumenische Sozialethik direkt betrifft und weil sie den Rahmen und die Begründungen abgibt für die gegensätzlichen Konfliktpositionen in den sozialetischen Problemen.

Ein Symposium über Schwarze Theologie und Latein-amerikanische Theologie der Befreiung, das 1973 vom ÖRK veranstaltet wurde, soll als Beispiel der Zuspitzung der theologischen Konfliktlage innerhalb der Ökumene angeführt werden, denn es dokumentiert in besonders charakteristischer Weise (allerdings auch komprimiert) die fundamentalen Gegensätze, die in den Theologien zutage treten unter dem Gesichtspunkt des globalen Konflikts: "The more the question (sc. über Schwarze Theologie, H.B.) is explained, the more you realize that communication is not possible ... because we live in two worlds: the world of the oppressed and the world of the oppressors;..."¹⁸⁾

Das Ergebnis dieses Gesprächs, das als 'incommunication' festgehalten wurde, deutet das Interesse an der Betonung der Gegensätze, woraus konsequenterweise die Forderung eines theologischen Moratoriums folgt (theologische Konfliktdissoziation).¹⁹⁾ Und zwar ist dies wesentlich intendiert von den Theologen, die im Kontext der Unterdrückung Theologie treiben, die ihr Anderssein auf diese

paradoxe Art klarmachen müssen, um nicht gleich wieder von westlichen Theologen 'verstanden' zu werden (Konfliktharmonisierung). Die Frucht von 'incommunication' kann sich erst dann zeigen, wenn man die Kommunikationsunfähigkeit durchhält, nicht, wenn man sie vorschnell zu überbrücken sucht.²⁰⁾

Der theologische Konflikt - das ist evident - wird auf der Seite der Befreiungstheologie bemerkt und geäußert, ja diese Theologie besteht in gewisser Weise in der Formulierung des Konflikts. Für unseren Zusammenhang ist es nun wichtig zu klären, welches die entscheidenden Momente in der Befreiungstheologie sind, die im Verhältnis zur westlichen Theologie den Konflikt bewirken, der 'incommunication' bedeutet.

1.2.1 Das 'soziale Apriori'

Der erste, gewiß bedeutenste Punkt ist darin zu sehen, daß die Befreiungstheologie sich als eine in einem bestimmten sozialen Kontext entstandene Theologie reflektiert.²¹⁾ Mag dies zunächst wie ein allgemeines Kennzeichen von Theologie sich ausnehmen, so wird es besonders in dem Moment, wo der soziale Kontext immer der Kontext von Hunger, Unterdrückung und Rassismus ist, das heißt also ein Kontext, der von diesen Leidenserfahrungen abstrahierende theologische Themen nicht zuläßt.²²⁾

Die Begründung nicht allgemein für den Einsatz beim sozialen Kontext (die in der Anwendung wissenssoziologischer Überlegungen auf die Theologie ohnehin gegeben ist), sondern die Begründung für den Einsatz beim Kontext der Unterdrückung ist für die Befreiungstheologen eine biblische Begründung. Sie liegt in der Entsprechung des 'sozialen Aprioris' von Befreiungsgeschichten des

Alten und Neuen Testaments und den Aufgaben und Zielsetzungen einer Befreiungstheologie.²³⁾

Die Orientierung am biblischen 'sozialen Apriori' wird, gemessen an der eigenen sozialen Lage (der Unterdrückung), sinnvoll. Diese Orientierung bildet das Kriterium zur Unterscheidung einer adäquaten (das heißt: ihrer Ursprungssituation tendenziell entsprechenden) Theologie von einer Theologie, die ihr 'soziales Apriori', weil es das der herrschenden Klasse ist, nicht reflektiert und also auch nicht an biblischen Ursprungssituationen mißt.

Die Situationsbezogenheit von Theologie - "Was die Menschen über Gott denken, läßt sich nicht loslösen von ihrer räumlichen und zeitlichen Plazierung in einer bestimmten Kultur und Geschichte"²⁴⁾ - wird grundlegend als ein entscheidendes Merkmal jeglicher Theologie erkannt.

Auf der einen Seite erweitert Cone in seinem Aufsatz die Perspektive der Marx'schen Religionskritik, die aus war auf "die Aufdeckung der ideologischen Verzerrung des bürgerlichen Denkens" 25), also Herrschaftskritik war, hin zur allgemeineren Perspektive der Wissenssoziologie, die den Zusammenhang zwischen Ideen und Gesellschaft weniger im Sinne einer Kritik der herrschenden Ideen als Gesellschaftskritik versteht, vielmehr im Sinne einer überhaupt und in jedem Falle notwendigen kritischen Durchdringung dieses Zusammenhangs.

Auf der anderen Seite aber verlangt die Kontrastierung der 'Schwarzen' mit der 'Weißen Theologie' auf dem Hintergrund einer gesellschaftsbezogenen Ideen- und Wissenskritik doch wieder die Rückführung auf die Kategorien der 'Herrschenden' und 'Unterdrückten'.

Es ist der Vorwurf der Befreiungstheologie, daß die westliche Theologie noch immer einen Allgemeingültigkeitsanspruch vertrete, der die eigenen Erfahrungen und Traditionen zu den einzig beachtenswerten erklärt und der nur erhoben werden kann, wenn die Reflexion der theologischen Bedingtheit zumindest vernachlässigt wird.

Die Befreiungstheologen machen dagegen die Erfahrung von Unterdrückung und Leiden zum Ausgangspunkt ihrer Theologie. Dabei versichern sie sich über die kritische Gegenwartsanalyse hinaus der biblischen Begründung, die in 'Ursprungserfahrungen' der Befreiung gesehen wird. Die in diesem theologischen Ansatz enthaltene Einführung wird als bewußte Absage an die Rechtfertigung jeder beliebigen Theologie verstanden.

Darüber hinaus bedeutet der Begriff der Erfahrung Unterschiedliches in den beiden zu unterscheidenden theologischen Ansätzen. G. Sauter²⁶⁾ stellt die Differenz zwischen der herkömmlichen westlichen Theologie und der gegenwärtig in der Ökumene aufkommenden theologischen Fragestellung folgendermaßen dar: Das Hauptgewicht habe in der europäischen Theologie seit der Aufklärung auf der Frage der historischen Differenz von biblischer und dogmatischer Tradition zur gegenwärtigen Situation gelegen.²⁷⁾ Dagegen gehe es in der ökumenischen Diskussion heute um die Frage der zutreffenden theologischen Deutung der gegenwärtigen Situation und darin um "Konflikterfahrungen".²⁸⁾ Der Bezug auf die biblische Tradition - so Sauters Kritik - sei unzureichend, so daß ein solcher theologischer Ansatz, der von gegenwärtigen Erfahrungen ausgeht, gewissermaßen in der Luft schwebe.

Es ist dagegen festzuhalten, daß die ökumenisch rezipierte Befreiungstheologie sich ihrem eigenen Selbstverständnis nach immer auch biblisch begründet.²⁹⁾ Ihre 'Erfahrungen' geschehen gerade in dem Konvergenzpunkt von biblischer Intention und ideologiekritischer Gegenwartsanalyse. Das Thema des 'sozialen Apriori' ist dafür ein Beleg. An ihm wird deutlich, daß die kritische Rückfrage an biblische Traditionen von entscheidender Bedeutung für die Befreiungstheologie bleibt.

Dabei ergibt sich auch, daß der Vorwurf einer unkritischen willkürlichen Bibelexegese, wie er der Theologie der Revolution gegenüber gemacht wurde, nicht für jede Ausprägung der Befreiungstheologie zutreffend ist, handelt es sich doch an dieser Stelle um die Erhebung von Tendenzen, also Gesamtintentionen biblischer Überlieferung.

Zutreffend aber ist der Vorwurf Sauters, daß die Bibelrezeption in einer gewissen Engführung geschieht, was die Auswahl der 'Ursprungserfahrungen' angeht:

"Wie oft ist in den letzten Jahren eine revolutionäre Situation als Analogie zum Exodus des jüdischen Volkes aus Ägypten apostrophiert worden! Wie oft hat man die soziale Kritik der Propheten und die Tempelreinigung Jesu als Modell für die eigene Gesellschaftskritik herangezogen! Wie sehr sieht man Jesu Tischgemeinschaft mit den Zöllnern und Sündern als Vorbild für die von der Christenheit geforderte Solidarität mit denen, die aus der Gesellschaft ausgestoßen sind!" 30)

Es liegt in dieser Engführung des Rückgriffs auf biblische Traditionen eine Schwierigkeit, die in jeder gesellschaftskritischen Theologie anzutreffen ist, die aber letztlich in Kauf genommen werden muß, wenn man die Grundintention beibehalten will, nämlich den Versuch einer Überindividuellen gesellschaftlichen Verwirklichung theologischer Sätze, einen Versuch, der über die Kontextanalyse hinaus orientiert bleibt an biblischen Grunddaten.

So sehr nun die genannten biblischen Situationen das 'soziale Apriori' darstellen, von dem hier die Rede war, so sehr muß aber auch differenziert werden zwischen einem bloßen Analogiedenken zum Zwecke der Legitimierung gegenwärtiger Praxis und einem Verständnis von 'sozialem Apriori', das die biblische 'Situation' zum

Anlaß kritischer Gegenwartsdeutung nimmt. Hieraus ergibt sich für die gegenwärtigen konkreten Entscheidungen eine Möglichkeit prozeßhafter Neu- und Umorientierung an biblischen Daten, wozu gemäß dem 'sozialen Apriori' auch immer die Reflexion der jeweiligen sozialen Situationen gehört. Diese Reflexion aber, die auch außerbiblische Kriterien der Situationserhellung mit einbringt, bewahrt vor der Gefahr, die darin liegt, daß sowohl gegenwärtige als auch biblische Erfahrungen durch ihre gegenseitige deutende Inbeziehungsetzung nivelliert und ihrer Besonderheiten beraubt werden.³¹⁾

Theologie - gerade, wenn sie von Erfahrungen ausgeht - ist nicht aus ihrem sozialen Kontext zu lösen. Das ist hinlänglich bekannt. Wenn es aber über die generelle Rechtfertigung eines theologischen Ansatzes etwas bedeuten soll, so muß in der Einbeziehung des sozialen Kontextes das Moment der Parteilichkeit stecken.

1.2.2 Parteilichkeit

Parteilichkeit als gewolltes notwendiges Kennzeichen von Theologie (nicht als ein bedauerlicherweise manchmal nicht zu vermeidendes Akzidens) ist ein weiteres Kennzeichen der Konfliktbeziehung zwischen Befreiungstheologie und traditioneller westlicher Theologie.

Parteilichkeit im Zentrum der Theologie läßt sich umschreiben als ihr 'Jesus-Sinn'. (Als solche leitet sie bereits das Interesse am 'sozialen Apriori'.) Jesus ist in der Schwarzen Theologie von James Cone der Zeuge für Gottes Freiheit wie für die Freiheit des Sklaven.

"To see the freedom of God in the man hanging on a tree means that God's liberation is for those who are falsely condemned and executed in the name of law and order. Black slaves recognized this fact when they focused on the crucified One and saw in Jesus' face their faces, his condition as their condition, his shame as their shame." 32)

Wenn aber Jesus zur Identifikationsfigur für Sklaven wird und wenn es Sklaven nur in Abhängigkeit von Sklavenhaltern gibt, bedeutet die Orientierung an Jesus die eindeutige Parteinahme für die Sache der Sklaven. Parteilich für die Unterdrückten ist die Haltung derer, die die biblische Perspektive und den sozialen Kontext von Ausbeutung und Unterdrückung nicht getrennt voneinander angehen, sondern deren theologische Erkenntnisse bis hin zu Bibel-exegese in Dialog mit der Kontextanalyse treten. Parteilichkeit ist - nun genauer - das Resultat der Verknüpfung von 'Jesus-Sinn' und Kontextanalyse.

Durch diese Verknüpfung wird Parteilichkeit in der Tat zu einer Art Kriterium von Theologie. Und die-Kontroverse zwischen weißer Theologie und Befreiungstheologie stellt sich heraus als genährt von der unterschiedlichen Art der Verknüpfung.

Paulo Freire nennt die Verknüpfung mit dem sozialen Kontext der Unterdrückten eine Ostererfahrung für die, die zuvor 'naiv' in Übereinstimmung mit dem sozialen Status quo gelebt hatten.³³⁾ Hier wird deutlich, daß Theologie als das angesehen wird, was in der Erfahrung von Unterdrückung und Befreiung entsteht, und zwar im deutenden Rückgriff auf biblisch überlieferte Erfahrungen sowie unter Inanspruchnahme neuzeitlicher gesellschafts- und humanwissenschaftlicher Erkenntnisse. Auf der anderen Seite heißt das: Theologie ist leblos, tot, wo sie diese Konflikterfahrung nicht macht, wo sie sich dem Erfahrungsbereich der Herrschaft und der Apathie angepaßt hat.³⁴⁾

An dieser Stelle entsteht die Frage, inwieweit die Erfahrungen, von denen die Befreiungstheologie ausgeht, kommunizierbar sind. Diese Frage berührt das Problem der Parteilichkeit in einer ökumenischen Dimension: Es geht um die Parteilichkeit und Solidarität derer, die an den Konflikterfahrungen der Befreiungstheologie nicht direkt beteiligt sind. Sauter fragt in diesem Zusammenhang: "Wird es dann in naher Zukunft in der Ökumene nur noch zwei Arten von Theologen geben, die einen, die Erfahrungen machen und formulieren, die anderen, die diese Erfahrungen hören und sich bemühen, sich in diese Erfahrungen hineinzusetzen?"³⁵⁾

Die Gefahr der Übernahme von "Fremderfahrungen"³⁶⁾ kann aber nur da gesehen werden, wo die Sicht der Konflikte, in denen die entscheidenden Erfahrungen gemacht werden, zu begrenzt ausfällt. Die Konflikte jedenfalls, denen sich die ökumenische Theologie zuwendet, die ihren Sitz im Leben in weltweiter struktureller Ungerechtigkeit haben, Konflikte, die die Existenz der 'Armen' thematisieren³⁷⁾, sind nicht einfach regional zu begrenzen. Angesichts dieser Konflikte gilt vielmehr der Satz "Es gibt kein fremdes Leid".³⁸⁾

Es ist das Anliegen der ökumenischen Theologie, daß sie gerade die Bedeutung dieser Konflikte für die ganze Kirche klarmachen will.³⁹⁾ Dies Anliegen aber ist verbunden mit der Forderung einer bewußten konkreten und parteilichen Entscheidung, die - wie immer sie ausfällt - den Christen wie den Kirchen in ihrer jeweiligen geschichtlichen Situation abverlangt wird.⁴⁰⁾

Rückblickend auf die dargestellten Entwicklungsstufen einer ökumenischen Sozialethik ist der Gedanke der Parteilichkeit nicht neu im Sinne einer ersten Formulierung. Er war bereits deutlich geworden in der latein-amerikanischen Revolutionstheologie, ebenso wie in der

Theologie Shauls, die indes erst die Herausforderung der Ökumenischen Sozialethik darstellten, nicht schon deren Rezeption.

Parteilichkeit in der Gewaltdiskussion tauchte auf als das Problem, das im Verhältnis von einem generell abstrahierenden, Gewalt absolut kalkulierenden Verständnis zu einem Gewalt unterschiedlich als Gewalt und Gegengewalt qualifizierenden Verständnis liegt.⁴¹⁾ Erst in dem letzten Verständnis von Gewalt, das die Differenz zwischen herrschender Gewalt und Gewalt der Unterdrückten einschärft, kann Parteilichkeit sich in der Wertung des Konflikts zum Ausdruck bringen. Von dort war es dann nur noch ein Schritt bis zur praktischen Erprobung des Gedankens der Parteilichkeit im Antirassismusprogramm.

Der Streit zwischen Befreiungstheologie und westlicher Theologie, wie er exemplarisch auf der erwähnten Ökumenischen Konsultation stattfand, geht nicht um Differenzen zwischen zwei verschiedenen theologischen Ansätzen, sondern er geht um die weitaus riskantere Fragestellung nach einer Theologie, deren Wahrheitsgehalt sich praktisch auszumünzen hat in der parteilichen Stellungnahme innerhalb der Situation der Unterdrückung. An dieser Bewahrheitung steht oder fällt Theologie.⁴²⁾

1.3 Begründungen und Traditionen der Ökumenischen sozialethischen Position

In den Fragen nach der Ökumenischen Wahrnehmung des Konflikts globalen Ausmaßes und nach dem theologischen Aussehen dieses Konflikts ist ein Weg von 'außen' her beschritten worden, der nun weiter zum Zentrum ökumenischer Sozialethik führen soll, geleitet von der Frage, wie denn deren Stellung inmitten der konfligierenden Theologien sich ausnimmt.

Die Differenzen zwischen Befreiungstheologie und westlicher Theologie, bzw. die radikale Infragestellung der letzten durch die erste lassen sich ihrem eigenen Anspruch nach nicht ökumenisch harmonisieren. Vielmehr betreffen die Kriterien der sozialen Situativität und der Parteilichkeit auch die ökumenische Sozialethik. Diese Tatsache und ihre Vergegenwärtigung innerhalb der ökumenischen Bewegung haben enorme Konsequenzen für das Selbstverständnis ökumenischer Sozialethik. Es ist im historischen Verlauf seit 1966 zu beobachten, wie die ökumenische Sozialethik - und zwar in den hier behandelten Fragen von Revolution, Gewalt und Rassismus - die Konsequenzen in der Weise gezogen hat, daß sie immer mehr die Grundlagen einer Theologie der Befreiung sich zu eigen gemacht hat.

Wie aber begründet sich die ökumenische Affinität zur Befreiungstheologie? Begründungen hierfür - so ist es in den ersten Kapiteln aufgezeigt worden - liefern die in Anspruch genommenen Traditionen theologischer wie gesellschaftswissenschaftlicher Art. Wenn sie hier knapp zusammengefaßt werden, so soll damit die mit dem PBR und der Gewaltdiskussion erreichte Konzeption ökumenischer Sozialethik als Ergebnis einer Entwicklung dargestellt werden, die das Bewußtsein des intraglobalen Konflikts im Laufe weniger Jahre verstärkt hat. Das Thema von Revolution und Gewalt, das anfangs als bloße Herausforderung an Theologie und Kirche sich zeigte, erwies sich in der ökumenischen Lebenswirklichkeit als derart bedeutsam, daß es zu einem Zentrum innerhalb der ökumenischen Sozialethik wurde.

1.3.1 Genf 1966: Die Unsicherheit über die Revolution

Die Diskussion, die bei der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft die ökumenische Bewegung zu beschäftigen begann, stellte das theologisch-sozialkritisch gewonnene Programm einer Revolutionstheologie den Kirchen zur Stellungnahme vor Augen. Der Vermittler der vornehmlich in Lateinamerika entstandenen Theologie war R. Shaull, der darin als echter Vermittler sich erwies, daß er eine revolutionäre Theologie für Nordamerika entwickelte, die einging auf die Probleme einer hochentwickelten Industriegesellschaft kapitalistischer Prägung.

Wenn von europäischen Theologen zu Recht auf die unterschiedliche gesellschaftliche Situation (Lateinamerika - Europa, Nordamerika) hingewiesen wurde, die die Unmöglichkeit einer Übernahme lateinamerikanischer Theologie erklärt, dann sperrte sich die nordamerikanische Theologie der Revolution gegenüber dieser Kritik. Folglich wurde die gesellschaftskritische Theologie Shaulls vorab theologisch kritisiert, wo sie zugegebenermaßen erhebliche Schwächen aufwies. Entscheidend aber ist, daß die theologische Kritik nicht die einzige Reaktionsmöglichkeit blieb auf die Herausforderung revolutionärer Theologie. So standen in Genf weniger die geschichtstheologischen Aussagen der Revolutionstheologie zur Debatte als vielmehr die Bedeutung und Herausforderung, die die revolutionäre Theologie darstellt, wenn man sie als Impuls für die ethische Reflexion der christlichen Aufgabe in der revolutionär gewordenen Welt betrachtet. Das bedeutet nicht etwa ein Mißverständnis, sondern trifft mit dem zentralen Anliegen der revolutionären Theologie zusammen. Gerade auch Shaull ging es um eine Ethik für die Revolution.

Nun aber muß zum Verständnis der ökumenischen Rezeption die speziell ökumenische Tradition einbezogen werden, auf die das neue Thema Revolution trifft.

Und hier ergibt sich zunächst, daß das Thema Revolution in der Geschichte der ökumenischen Bewegung neu ist. Der sozialhistorische Kontext des Themas war in der Entkolonialisierungsbewegung der Länder der dritten Welt zu sehen, wie er in den fünfziger Jahren anhub. So sind im engeren Sinne die Studien über 'rapid social change' in Afrika und Asien Vorläufer der Debatte; in einem weiteren und nicht zu vernachlässigenden Sinn aber ist es das sozialetische Konzept der Nachkriegszeit: die 'verantwortliche Gesellschaft'. Nun wird häufig die Revolutionsdebatte als ein Abbruch gegenüber dem Konzept der 'verantwortlichen Gesellschaft' gewertet. Mit der Nachzeichnung der Wendlandschen Position sollte hier indes auch eine gewisse Kontinuität, zumindest die Ermöglichung der Themenerneuerung belegt werden. Dabei erwies sich die Kontinuität als nicht so weitreichend, daß sich schließlich Theologie der Revolution als Konsequenz der 'verantwortlichen Gesellschaft' erwiesen hätte, bezeichnet doch der Wendlandsche Revolutionsbegriff vor allem reformerische Bemühungen (radikaler Reformismus). Doch ist in dieser vorsichtigen Annäherung an das Revolutionsthema die Wendlandsche Position den Diskussionsergebnissen der Genfer Konferenz (Sektion II) besonders nahe. Das heißt, daß als ein erstes Ergebnis der 'revolutionären Herausforderung' der ökumenischen Sozialethik eine zögernde Rezeption der Problemstellungen zu verzeichnen war.

Ein weiterer Grund hierfür lag in der Erweiterung des Revolutionsbegriffs um seine 'europäisch-westlichen' Bedeutungen; Revolution wurde vielseitig, oftmals symbolisch gebraucht und war so eher geeignet, den intra-globalen Konflikt zu verunklaren anstatt ihn herauszuarbeiten.

Mit dem Einfluß der westlichen Theologie hängt auch die Beurteilung der revolutionären Veränderung als ethische Ausnahme zusammen. Wohl kam (im Genfer Bericht) eine gewisse Situationsethik zum Ausdruck, aber es blieb bei der Kennzeichnung des Problems als Ausnahme, als Extremfall. Der Grund dafür lag wohl in der ungenügenden Erhellung der 'sozialen Situation', bzw. des Zusammenhangs der Ungleichheit in den sozialen Situationen, denen die Konfliktgegner angehören. Der Gedanke der Bedeutung situativer Bedingungen für jegliche Lebensäußerung konnte auch Zersplitterung und Zusammenhanglosigkeit befördern, statt die Interdependenz der 'Situationen' aufzuzeigen. Revolutionen galten in Genf noch als Einzelproblematik bestimmter Länder, Theologie der Revolution demnach als sozialetische Auseinandersetzung mit dem Extremfall.

Paßt man dieses Ergebnis in die leitende Frage nach der ökumenischen Tradition und dem Auftreten eines 'Novum' innerhalb dieser Tradition ein, so wird man nicht sagen können, daß hier in Genf der entscheidende Durchbruch - nämlich auf eine Sozialethik hin, wie sie den oben genannten Bedingungsfaktoren der Befreiungstheologie entspricht - geschehen sei.

1.3.2 Begründung: Kritische Gewalttheorie

Ein weiterer Begründungszusammenhang wurde genannt, um die Entwicklung der ökumenischen Sozialethik - diesmal im Blick auf die Gewaltfrage - verständlich zu machen, und zwar in dem Sinn, daß von hier aus ein bestimmtes gesellschaftskritisches Instrumentarium zur Bearbeitung ethischer Probleme gewonnen wurde: Es handelt sich um eine kritische Theorie der Gewalt in der Gesellschaft.

Das Problem der Gewalt - das im Ökumenisch-kirchlichen Bereich zumeist schnell einmündet in das Problem von Gewaltanwendung - stellt sich als erstes Folgeproblem der Revolutionsdebatte. Mit dem kontroversen und dennoch besser strukturierbaren Gewaltproblem konnte die äußerste Spitze des Revolutionsproblems behandelt werden: Revolutionäre Gewaltanwendung war als das am meisten Problematische bei der Revolutionsdiskussion ungelöst geblieben.

Als ethisches Problem stellt das Gewaltproblem die Frage nach der Legitimation. Die Verbindung von Gewalt und Recht war denn zunächst auch zur Definition des Staates gebraucht worden (Max Weber). Das heißt, daß legitime Gewaltanwendung gekennzeichnet ist durch ihr Subjekt, den Staat, der - per definitionem - territoriale Gewalt-herrschaft ausübt. In dieser Betrachtungsweise waren 'Staat' und 'Recht' eng miteinander verknüpft, so daß das eigentliche Problem nicht auftauchte, das dann auftritt, wenn die Verbindung auseinanderfällt, wenn Legalität und Legitimität in Gegensatz zueinander geraten.

Dieses Auseinanderfallen wird vor allem reflektiert in einer kritischen Gesellschaftstheorie, die antagonistische Gewalten (rechtsetzend - rechtserhaltend; Gewalt - Gegengewalt) unterscheidet und die eine Begründung liefert für revolutionäre Gewalt.

Der gewichtigste Unterschied zwischen der Position Max Webers und den Positionen von Benjamin und Marcuse lag in der Zuordnung der Gewalt zum 'Staat'. Während Weber Gewalt als wesensmäßiges Kennzeichen des Staates darstellt, setzt Benjamin mit der Kritik dieser Gewalt ein. Bei Marcuse findet sich dann insofern eine Fortführung der Gedanken Benjamins, als er zu einer breiteren Darstellung der revolutionären Gewalt kommt,

welche besonders in ihrer ethischen Dimension reflektiert wird. (Benjamin dagegen hatte die revolutionäre göttliche Gewalt einem ethischen Zugriff entzogen.)

Nun ist aber auch die entscheidende Gemeinsamkeit dieser Positionen zu nennen: Gewalt wird als Mittel - sei es zur Etablierung des Staates, sei es zur Abschaffung der Gewalt - betrachtet. (Bei Benjamin trifft das allerdings nur auf die mythische Gewalt zu; die revolutionäre Gewalt ist selbst geschichtsmächtig, nicht kategorisierbar als ein Mittel zum Zweck.) Das Instrumentale, das solcher Gewalt anhaftet, macht sie scheinbar völlig verfügbar; Gewalt scheint immer in jemandes (des Einzelnen oder des Staates) Besitz und nach seiner Entscheidung einsetzbar.

Was also eine kritische Gesellschaftstheorie der ökumenischen Sozialethik bereitstellt, ist das Modell der gesellschaftlichen Kritik, das die Möglichkeit revolutionärer Gewalt gegenüber einer als Herrschaft legitimierten Gewalt aufzeigt. Darin ist eine Kritik des staatlichen Gewaltmonopols eingeschlossen.

1.3.3 Begründung: Theorie struktureller Gewalt

Die 'Eingführung' des Verständnisses von Gewalt als bloßem Medium wird aufgebrochen von einer Fragestellung, die aus ist auf die gesellschaftlichen Zusammenhänge, in denen Gewalt sich als Strukturmerkmal zeigt. Damit ist die dritte Tradition genannt, aus der sich die ökumenische Gewaltauffassung speist.

Sie wurde hier im wesentlichen an Galtung klargemacht, der die Verbreiterung des oben genannten, in den

Koordinaten von Zweck und Mittel und inhaltlich im Bezugsfeld von Staat und Recht bestimmten Gewaltbegriffs geleistet hat, nun aber nicht im Sinne einer Alternative, sondern eher im Sinne einer Verschiebung der Gesamtperspektive. Galtung selbst übernimmt sozusagen die Vermittlung zwischen den beiden zunächst widersprüchlichen Ansätzen. Aber er kann ein dialektisches Verhältnis von personaler und struktureller Gewalt nicht völlig durchhalten. Strukturelle Gewalt gilt in seinem Ansatz schon aufgrund ihrer starken Systemabhängigkeit als eine Form von Gewalt, zu deren Abschaffung bei gleichzeitiger Erhaltung des Systems strukturell differenzierte, dem System entsprechende Veränderungsmaßnahmen ergriffen werden müssen. Revolutionäre personale Gewalt dagegen würde das Ganze des gesellschaftlichen Systems zerstören.

1.3.4 Ökumenische Theoriebildung über Revolution und Gewalt

Es ist nun zu beobachten, daß die ökumenische Rezeption des Gewaltproblems - wie es in den drei Traditionssträngen verdeutlicht wurde - einen durchaus eigenen Charakter aufweist, da in ihr die verschiedenen Ansätze verbunden werden.⁴³⁾

Dabei waren folgende Stationen zu beobachten: Als erstes wird eine Betrachtungsweise überwunden, die sich dem Weberschen Modell der Erklärung von Gewalt als Wesensmerkmal des Staates zuordnen ließ. Gewalt wird nicht mehr ausschließlich als legitimer Ausdruck von Nationalstaaten in ihrem Inneren angesehen, Gewaltkonflikte nicht mehr ausschließlich als internationale Streitfälle, bzw. Kriege. Vielmehr wird eine andere Dimension von Gewalt immer stärker wahrgenommen: die in

den Strukturen einer Gesellschaft herrschende Gewalt, die den (wiederum gewaltsamen) Kampf herausfordert für soziale, ökonomische, politische Gleichheit und Gerechtigkeit.

Nun boten die Theorien von Marcuse und Galtung verschiedene Modelle des Umgangs mit dieser Gewalt. Die ökumenischen Überlegungen suchen beides zu verbinden: Das marxistische Modell gesellschaftlicher Veränderung - in einer bestimmten Ausprägung von Marcuse dargestellt⁴⁴⁾ - bekommt seinen Platz in den ökumenischen Überlegungen, und zwar aufgrund der Wahrnehmung von tatsächlich stattfindenden Befreiungskämpfen in der dritten Welt, die sich selbst in diese Tradition gestellt haben. Der Kampf um soziale Gerechtigkeit, wie er in den sechziger Jahren in Lateinamerika und dann auch im südlichen Afrika geführt wurde, konnte von der ökumenischen Bewegung nicht übersehen werden, um so weniger, als jeweilige örtliche Kirchen und Christen beteiligt waren. Eine Theologie der Revolution jedenfalls war leichter zurückzuweisen als eine revolutionäre Praxis, die zum Teil mittels Gewaltanwendung Ziele verfolgte, die den Zielen ökumenischer Sozialethik entsprachen. So wurde über die praktisch-politische Anschauung vom Kampf für soziale Gerechtigkeit das marxistische Gewaltmodell im ökumenischen Denken virulent.

Ein Beleg für diesen 'Weg' mag darin gesehen werden, daß nicht nur gewaltsame revolutionäre Veränderung im Sinne marxistisch begründeter Gesellschaftstheorie in der ökumenischen Theoriebildung ihren Platz findet, sondern ganz ähnlich verhält es sich bei der Veränderungstheorie, die Methoden des gewaltlosen Widerstands anwendet: Auch sie ist auf dem Weg ihrer praktischen Erprobung in den ökumenischen Gesichtskreis geraten und im ökumenischen Konzept, wie es 1972 in Cardiff formuliert wurde, integriert. 45)

Das marxistisch motivierte Gewaltmodell, das Gewalt und Gegengewalt als Klassenantagonismus beschreibt, wurde im ökumenischen Denken nicht ersetzt durch das Modell struktureller Gewalt, sondern es gelang, die Theorie der strukturellen Gewalt als Begriffserweiterung in das erstgenannte Modell zu integrieren, so daß die strukturelle Gewalt aufgedeckt wurde als die herrschende Gewalt in den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen, die aber wiederum nicht unbegrenzt und allumfassend bleibt, sondern bekämpfbar ist durch personale Gewalt.⁴⁶⁾

Hinzu kommt aber, und das ist gewiß auch der Einfluß der Theorie struktureller Gewalt, daß personale Gewalt nicht die 'Generallösungsmöglichkeit' bleibt. Gerade die Kalkulierbarkeit struktureller Gewalt läßt die Situationen unterscheiden, die ein Übermaß an Opfern fordern, von denen, die noch Möglichkeiten gewaltloser gesellschaftlicher Transformation bieten.

1.3.5 Ökumenischer Handlungsversuch zur Bekämpfung struktureller Gewalt in der Form des Rassismus

Blickt man von den Ergebnissen der theoretischen Diskussion auf das Handeln des ÖRK im Antirassismusprogramm, so findet sich hier eine relativ große Übereinstimmung mit jener Diskussionslage. 'Relativ groß' muß sie genannt werden, weil im PBR nicht nur eine praktische Konsequenz aus der vorangehenden Diskussion um Revolution und Gewaltanwendung zu sehen ist. Vielmehr greift das PBR auf eine weitere Tradition zurück, auf die Geschichte der Beurteilung des Rassismusproblems in der Ökumene.

Es konnte nun aber gezeigt werden, daß das PBR nicht

eine 'natürliche' Folge dieser Tradition war, die sich im Laufe der Zeit stärker gegen Rassismus wandte, sondern daß es seine entscheidenden Impulse, die überhaupt zu einem Handlungsprogramm führten, jener Diskussionslage verdankt, in der die Themen von Revolution und Gewalt geklärt worden waren.

In der Zusammenkunft beider Traditionen - hier: traditionelle Ablehnung des Rassismus und rassistischer Praktiken; dort: wachsende Erkenntnis von Begründungen gesellschaftlichen Wandels auch revolutionärer Art, eigene Theoriebildung in bezug auf gesellschaftliche Veränderungen, Verbindung zur Praxis der Befreiungsbewegungen, an denen Christen teil hatten - konnte ein Antirassismusprogramm geplant und durchgeführt werden.

Das PBR wäre allerdings völlig mißverstanden als Realisation einer revolutionären Gewaltstrategie. Es ist eher der Versuch, multiple Strategien der Rassismusbekämpfung - gewaltloser vor allem, aber auch gewaltsamer Art - zu unterstützen. Aber für seine Konzeption und die darin enthaltene radikale Kritik alles dessen, was strukturell den Rassismus stützt, war eine theoretische Durchdringung gesellschaftlicher Gewaltverhältnisse nötig, die ihren Anstoß eben durch die Revolutionsdebatte und speziell durch die Gewaltfrage bekommen hat.

Das PBR wäre ebenfalls mißverstanden als ökumenischer Versuch, eine Theologie der Revolution zu verwirklichen. Die theologischen Implikationen des PBK erwiesen sich (im Programm selbst) als relativ gering. Betrachtet man aber das PBR als kirchliches Handeln, dann stimmen die Attribute dieses Handelns überein zumindest mit dem Merkmal der Befreiungstheologie, mit dem parteiischen Engagement, das notfalls Fronten schafft innerhalb der Kirche.

Es sollte die Tendenz der ökumenischen sozialethischen Entwicklung, die in eine Nähe zur Befreiungstheologie führt, aufgezeigt werden. Im Folgenden ist der Frage nachzugehen, wie sich eine derartige Affinität auswirkt auf die Bestimmung dessen, was die Ökumene als Kirche repräsentiert.

2. Ekklesiologie und Sozialethik: Zum veränderten Selbstverständnis in der ökumenischen Bewegung

In den Koordinaten von Ekklesiologie und Sozialethik erhellt das ökumenische Selbstverständnis. Durch die Parteilichkeit aber der ökumenischen Stellungnahme in den hier verhandelten sozialethischen Problemen ergeben sich Rückwirkungen auf das Verständnis der Ökumene als Kirche. So entsteht ein neues ökumenisches Selbstverständnis.

2.1 Die grundlegende Problematik

Die beobachtete Entwicklung der ökumenischen Sozialethik, die zum Handlungsprogramm gegen den Rassismus führte, hat als ein Hauptproblem die Frage nach dem 'rechten' Verhältnis von Ekklesiologie und Sozialethik aufgeworfen. Es ist damit eine Frage angeschnitten, die komplementär die Frage nach den Außenbedingungen und der Außenwirkung der ökumenischen Haltung ergänzt, indem sie die innere Problematik beleuchtet, die eben im Verhältnis liegt von dem, was Ökumene als Kirche sein will, zu dem, was sie als Kirche bewirken will. Die Auseinandersetzung um das richtige Verhältnis von Kirchenverständnis und Sozialethik ist - wenn sie auf ökumenischer Ebene geführt wird -

die Frage nach dem Selbstverständnis der ökumenischen Bewegung überhaupt, die ja schon gemäß der Geschichte ihrer Entstehung aus den beiden tragenden Bewegungen 'Faith and Order' und 'Life and Work' die Frage nach Kirche und Handeln sich zur kontinuierlichen Aufgabe gemacht hat. Von der sozialetischen Perspektive herkommend wird der Blick auf das zugehörige Kirchenverständnis zum inneren Kriterium ökumenischer Sozialetik. Es geht also um die Frage, in welcher Weise sich die ökumenische Sozialetik als ökumenisch erweist im Sinne der von einer kirchlichen Ökumene zu repräsentierenden Katholizität und Einheit der Kirche.

Diese Frage läßt sich am ehesten so beantworten, daß man zunächst nach dem Kirchenverständnis der Ökumene fragt, um sodann die Einwirkungen der jüngeren sozialetischen Themen auf dies Verständnis und die gewiß auszumachenden Wechselbeziehungen zwischen beiden darzustellen.

2.1.1 Ökumenisches Kirchenverständnis

Die ökumenische Bewegung, die sich vorwiegend mit der Ekklesiologie befaßte, die Faith and Order-Bewegung, hat die Einheit der Kirche zum Ziel. Einheit (und Katholizität) sind die Kennzeichen der Kirche, die gewissermaßen ökumenische Bemühungen herausfordern.

'Einheit' der Kirche hat sich aber in Beziehung zu setzen zu der Vielfalt der Kirchen, und so ergibt sich fast zwangsläufig als der erste Schritt solcher Bemühungen eine "vergleichende Ekklesiologie", die sich von der Erarbeitung der Unterschiede zur Erkenntnis dessen bewegt, "was nicht trennt oder nicht mehr trennt", dem sogenannten "negativen Konsensus"¹⁾.

Die so als das Nicht-mehr-Trennende formulierten Gemeinsamkeiten sind aber nicht das ohnehin fraglos Selbstverständliche, sondern sie sind - in der Strategie negativer Konsensbildung formuliert - die Darstellung eines Prozesses, in dem bisher kirchentrennende Konflikte inszeniert und ausgetragen und zu einem (zumindest vorläufigen) Ende gebracht wurden.

Die positive Wendung des Konsens aber ist damit noch nicht geleistet. Sie wurde im Laufe der Zeit in unterschiedlichen Schritten zu erreichen versucht. Einen ersten Schritt sieht E. Lange in dem Versuch gemeinsamer Begründung der Ekklesiologie in der Christologie, also einer Begründung, die am Ursprung der Kirche selbst ansetzt, wie es 1952 in Lund geschehen ist.²⁾ Die Konsequenz aus diesem Ansatz ist notwendigerweise die Beschäftigung mit dem Ursprung, den biblischen Quellen. Diese Ursprungsorientierung ist das kritische Moment solcher Ekklesiologie. Sie birgt in sich schon die Ausweitung auf die Beschäftigung mit den Gegenwartsproblemen kirchlicher Existenz, sei es in bezug auf die sakramentale Praxis³⁾, sei es in bezug auf die gesellschaftliche Praxis. Erst dieser Praxisbezug ermöglicht die positive Reformulierung des christologischen Konsensus je nach den gegenwärtigen Bedingungen, er ermöglicht den 'lebendigen Konsensus'.⁴⁾

Ähnlich wie die Ursprungsorientierung Kriterien lieferte zur ekklesiologischen Konstruktion, so verhilft die Beziehung auf das gegenwärtig die Kirche umgebende gesellschaftliche Ganze zur 'ideologiekritischen Ekklesiologie'.⁵⁾ Es führt ein Weg von dem schon frühzeitig bemerkten Faktum der sogenannten 'nicht-theologischen Faktoren',⁶⁾ bis zur Erkenntnis von deren Bedeutung, die darin liegt, daß sie jedem kirchlichen Selbstverständnis bereits innewohnen, sich also nicht einfach vom vermeintlich nur-theologischen bzw.

nur-kirchlichen Selbstverständnis trennen lassen.

Diese Erkenntnis hängt zusammen mit der Erhebung des sozialen Kontextes, in dem sich Theologie abspielt, wie sie auch oben aus der Sicht der Befreiungstheologie beschrieben wurde. Sie wird von dem lateinamerikanischen Theologen J.M. Bonino folgendermaßen ausgedrückt:

"Wir müssen uns darüber im klaren sein, daß sie (sc. die sogenannten nichttheologischen Faktoren, H.B.) nicht bloße isolierte 'Faktoren' sind, sozusagen Zutaten, die ausgeklammert werden können, um die Situation an sich besser überblicken und verstehen zu können. Diese sogenannten Faktoren sind in Wirklichkeit der sozialhistorische Nährboden unserer Kirchen und der ökumenischen Bewegung. Wir sind in der Struktur, Administration, Liturgie und Theologie innerhalb eines bestimmten sozialpolitischen und wirtschaftlichen Systems geformt und institutionalisiert worden." 7)

Weit über diese Aussage aber geht die Anwendung des ideologiekritischen Denkens hinaus, die Bonino in der gegenwärtigen Situation der Kirchen in Lateinamerika für notwendig erachtet: Die Systemabhängigkeit der Kirchen, ihre ideologische Datierbarkeit lassen ihn in Lateinamerika "eine 'koloniale Kirche', die Kirche der iberischen Kolonisation, und die 'neokolonialen Kirchen', Katholiken und Protestanten," erkennen. "Die erstere steckt seit dem 19. Jahrhundert in einer Krise, die letzteren stecken nun in einer Krise wegen der lateinamerikanischen Bemühungen, die neokolonialistische Epoche zu überwinden."⁸⁾ Eine Kirche, die innerhalb solcher Auseinandersetzungen steht, kann nicht umhin, "Stellung zu beziehen im Kampf um eine nachkapitalistische und nach-neo-kolonialistische Gesellschaft"⁹⁾.

Es scheint, daß die Probleme, die die ideologiekritische Ekklesiologie aufgibt, die gravierendsten sind im Hinblick auf das unverzichtbare Postulat der Einheit.

Zunächst war mehr die Polarisierung, die Betonung der 'ideologisch' bedingten Gegensätzlichkeit beispielsweise europäischer und lateinamerikanischer Kirchen das Ergebnis ideologiekritischer Kirchenstudien, so daß man befürchten könnte, daß sich hier unbemerkt wieder eine Art 'vergleichende Ekklesiologie' einstellt, nun aber nicht einmal auf dem Weg, Gemeinsamkeiten herauszufinden, sondern Gegensätze deutlich zu machen. Und wäre solch ein Zurückgehen hinter die am Anfang der Ökumenischen Bewegung stehende 'vergleichende Ekklesiologie' nicht gleichbedeutend mit dem Aufgeben der Ökumenischen Bewegung, gewissermaßen durch die Unterbietung ihrer Anfangsbedingungen?

Es ist in der Tat so, daß die ideologiekritische Durchleuchtung dessen, was die Kirche sei und was ihre Einheit ausmache, die Gültigkeit der herrschenden Vorstellungen innerhalb des Ökumenischen Selbstverständnisses infrage stellt. Solche Durchleuchtung macht deutlich, wie die Ökumenische Bewegung in ihrem Kirchenverständnis, in ihrer Vorstellung von 'Einheit' eingebettet ist in die geistesgeschichtlichen, christentumsgeschichtlichen, ökonomischen, politischen, gesellschaftlichen Grundlagen der europäisch-angelsächsischen Welt.¹⁰⁾

Manches, was sich bisher bereits als Realisierung der Einheit verstand, kann der Schärfe der Analyse nicht standhalten und wird als scheinbare Einheit entdeckt. Aber allein durch diese Kritik hindurch wird künftig ein ökumenisches Einheitsstreben sich zu bewegen haben; unter Umgehung dieser Kritik läßt sich jene Einheit nicht mehr anstreben. Das heißt nun nicht, daß die ideologiekritische Ekklesiologie die Einheit garantiere, im Gegenteil: Hier wird die Einheit als eine Utopie so deutlich wie selten. Doch so sehr diese Utopie einem

gegenwärtigen Haben, einer Garantie widerspricht, so sehr ist sie doch auch Ermöglichung einer partiellen Verwirklichung der Einheit.

2.1.2 Der Zusammenhang von Ekklesiologie und Sozialethik: Ethische Häresie oder ein neues Kirchenverständnis

Es ist der ideologiekritischen Ekklesiologie noch ein anderer Aspekt abzugewinnen, der große Relevanz hat für unser Thema und der sie besonders brauchbar macht im ökumenischen Kontext. Ideologiekritische Ekklesiologie verweist besonders stark auf den Zusammenhang von Ekklesiologie und Sozialethik. Grundsätzlich enthält jedes Kirchenverständnis sozial-ethische Aspekte.

Martin Honecker begründet die sozialethische Dimension des Kirchenverständnisses in den neutestamentlichen Vorstellungen von der Kirche. Entscheidend und allen inneren Strukturproblemen vorgeordnet sei die Weltbezogenheit der Kirche. 11) Honecker folgt dem Käsemannschen Verständnis des Leib-Christi-Begriffes, der tragenden Metapher für das, was Gemeinde ist. "Die ursprüngliche paulinische Fassung des Leib-Christi-Gedankens ist meines Erachtens ein möglicher Ansatz für ein sozialethisches Kirchenverständnis. Kirche ist die Schar der dem Wort Gehorsamen, die durch ihren leiblichen Dienst den Herrschaftsanspruch Christi auf die Welt bezeugen." 12) Der Dienst der Christen, ihr charismatisches Handeln, ist nicht auf einen bestimmten Bereich beschränkt (etwa einen Unterschied machend zwischen Kirche und Welt), sondern das Handeln der Gemeinde ist das ihr aufgebene in jeglichem Bereich. 13)

Nun ist im ökumenischen Bereich, für den wir an dieser Stelle nach dem Zusammenhang von Ekklesiologie und Sozialethik fragen, eine solche Grundlegung unstrittig. So wie Glaube und Gehorsam zusammengehören in der Weise,

daß der eine ohne den anderen abstrakt wird oder blind;
so wie Dogmatik und Ethik auch über die aufklärerische
Ethisierung des Christentums hinaus zusammengehören¹⁴⁾
so gilt dies auch für Ekklesiologie und Sozialethik.¹⁵⁾
Strittig aber bleibt die Art und Weise einer kirchlichen
Sozialethik.¹⁶⁾

Es geht um die Frage, wie sich das - nicht erst in der
Ökumenischen Bewegung thematisierte - Ziel der Verant-
wortung für die Welt (und das korrespondierende welt-
verantwortliche Handeln) ins Verhältnis setzt zum
Kirchenverständnis. Die Ausrichtung kirchlichen Handelns
im Sinne einer universalen Weltverantwortung ist das
ökumenische Anliegen.¹⁷⁾

Gerhard Sauter macht die doppelte Herkunft dieses Motivs
aus Aufklärung und aus der biblischen Kosmologie
deutlich.¹⁸⁾ W.A. Visser't Hooft deutet diese Doppelung
als Verstärkung der christlichen Motivation: "Deshalb
haben die Christen bessere Gründe als irgendwer sonst,
sich für die Menschheit einzusetzen ... Sie stehen auf
der Seite der ganzen Menschheit, weil sich Gott auf
diese Seite gestellt hat..."¹⁹⁾ Diese Motivation aber
sucht sich ihre Praxis in der "Verantwortung für die
Bedürftigen", z.B. in der Verwirklichung weltwirtschaft-
licher Gerechtigkeit oder in der Entwicklungshilfe. In
diesen Zusammenhang stellt Visser't Hooft die Äußerung,
die dann als die 'ethische Häresie' kritisiert wurde:
"Es muß uns klar werden, daß die Kirchenglieder, die in
der Praxis ihre Verantwortung für die Bedürftigen irgendwo
in der Welt leugnen, ebenso der Häresie schuldig sind wie
die, welche die eine oder andere Glaubenswahrheit
verwerfen."²⁰⁾ Positiv gewendet bedeutet dies, daß die
Einheit der Kirche von der Gemeinsamkeit im Handeln
ebenso abhängig ist wie von der Gemeinsamkeit im Glauben.

Diese Formulierung rief eine Kritik auf den Plan, die die Ausgewogenheit von Glauben und Handeln, von Ekklesiologie und Sozialethik aufgegeben sah zugunsten einer unverhältnismäßigen Bedeutungssteigerung des Handelns. Demgegenüber wird von dieser Kritik die unbezweifelbare Priorität der Bestimmung des Wesens der Kirche gegenüber ihren Aufgaben herausgestellt und damit das Verhältnis von Ekklesiologie und Ethik entgegengesetzt gewichtet. Man fürchtet gewissermaßen einen Rückfall in bloße Werkgerechtigkeit; die Rechtfertigungslehre werde infrage gestellt.²¹⁾

E. Wilkens kritisiert, daß "ethische Sachverhalte ekklesiologischen Rang erhalten"²²⁾. Den aber haben sie notwendig, wenn anders Ekklesiologie und Sozialethik aufeinander bezogen, ja angewiesen sind. Wilkens bemängelt weiter, daß die ökumenische Denkweise das Handeln in bezug auf das Kirchenverständnis unzulässig kritisiere. Folglich werde das richtige oder falsche Handeln als Glaubensäußerung und damit als Kriterium für 'Kirche' gewertet.

Dagegen ist zu sagen: Das Motto 'Weltverantwortung' - von dem Sauter sagt, es schaffe aufgrund seiner Indifferenz eher Konflikte, als daß es sie löse²³⁾ - und auch die Praxisforderung der "Verantwortung für die Bedürftigen" sind noch relativ unkonkrete Handlungsanweisungen, die sehr allgemein die sozialethische Dimension von ökumenischer Kirche anzeigen.

Die ökumenische Position ist aber mißverstanden, wenn man in ihr das Wesen der Kirche und das kirchliche Handeln voneinander trennt und schwerpunktmäßig gewissermaßen verschiedenen Zeitaltern zuordnet, wobei das Zeitalter des Handelns sich gegenwärtig etabliere. Dagegen ist es die Absicht der ökumenischen Bewegung, durch die Wahrnehmung der weltweiten Aufgabenstellung

(Weltverantwortung) die kirchliche Einheit zu befördern. Das Ziel der Einheit der Menschheit aber ist dem Wesen der Kirche ebenso zuzurechnen wie dem Handeln der Kirche. Deshalb heißt der Nachsatz zu dem vielkritisierten Abschnitt über die ethische Häresie: "Die Einheit der Menschheit ist kein schönes, doch flüchtiges Ideal; sie ist ein fester Bestandteil von Gottes eigener Offenbarung. Wenn irgendwo, so ist an diesem Punkt die vertikale, gottgegebene Dimension für jedes Handeln auf der horizontalen, zwischenmenschlichen Ebene wesentlich."²⁴⁾

2.2 Antirassismusprogramm und christliches Gemeinbewußtsein

Hat die ökumenische Bewegung die Kritik an ihrer akzentuierten Zuordnung von Kirchenverständnis und sozial-ethischem Handeln herausgefordert, so ist die Kritik besonders manifest geworden beim Antirassismusprogramm. Das PBR löste vor allem die Frage nach der Übereinstimmung eines Programms zum Zwecke der Veränderung rassistischer Praktiken und Strukturen mit dem Subjekt dieses Programms, der Kirche, aus. Stärker als alle sachlichen, näher am Thema Rassismus befindlichen Fragen wog die Frage, was ein solches Handeln bedeute im Hinblick auf das Verständnis von Kirche und Ökumene überhaupt.

Diese Frage hat T. Rendtorff gestellt.²⁵⁾ Seine Position ist Beispiel für eine Kritik, die vom PBR ausgehend das Selbstverständnis der ökumenischen Bewegung infrage stellt.

Rendtorff beurteilt das ökumenische Selbstverständnis, das mit dem PBR erreicht ist, folgendermaßen: "Der ökumenische Prozeß der Theoriebildung (gemeint ist: Theoriebildung zum Zwecke der Bildung eines 'christlichen Gemeinbewußtseins', H.B.) sieht sich dem Verdacht ausgesetzt, in zunehmender Einseitigkeit eine gesellschaftspolitische Linie zu verfolgen, die sich höchst realistisch mit einer entsprechenden politischen und ideologischen Frontbildung in der heutigen Welt zu decken scheint." 26)

Rendtorff kritisiert damit die Parteilichkeit für bestimmte politische Gruppen (insbesondere eben für revolutionär und gewaltsam vorgehende Gruppen), die ökumenischem Denken und ökumenischer Praxis im PBR zugrundeliegt. Das bedeutet aber, daß er die Ökumene insgesamt von ihren Grundintentionen sich entfernen sieht.²⁷⁾

Rendtorff geht aus von einem Verständnis ökumenischer Theologie, demzufolge sie das 'christliche Gemeinbewußtsein' in der Weise der Vermittlung unterschiedlicher Theologien darzustellen habe. Vermittlung aber bedeute Transzendierung des lokalen Selbstverständnisses einer Theologie oder Kirche auf eine weite allgemeinere Ebene christlicher Verständigung. Ökumene sei der Ort, an dem dies Gemeinbewußtsein herauszubilden und weiterzuentwickeln ist.²⁸⁾ Was aber ist nun nach Rendtorff unter diesem christlichen Gemeinbewußtsein zu verstehen?

Es verschafft sich Ausdruck in einer theologischen Weltdeutung, die die theologische Tradition von der "Welt als Schöpfung Gottes" 29) unterscheidet von den jeweiligen bestimmten Äußerungen eines Welt- und Selbstverständnisses des Menschen. Die umfassende theologische Deutung, die auf die "Erkenntnis des Ganzen der Wirklichkeit" zielt 30), schließt immer schon die Kritik des Jeweiligen, Besonderen, der konkreten Lebensverhältnisse ein.

Einer solchen Weltdeutung erschließt sich 'Welt' als 'notwendig kontingent', was bedeuten soll, daß alle politischen, gesellschaftlichen, kulturellen Verhältnisse einen "konstruierten und gemachten Charakter" haben. 31)

Entscheidend für die Auffassung Rendtorffs ist es nun, daß er die prinzipielle Kontingenz der Welt, die ihren Ausdruck findet im "Symbol der Freiheit des Menschen" 32), nicht als eindeutigen Hinweis auf die Nötigung zur Veränderung der Welt versteht.

"Freiheit als Symbol für den kontingenten Charakter menschlicher Lebenswirklichkeit äußert sich zwar primär in dem Willen zur Veränderung. Doch nicht das Motiv jeweiligen Freiheitswillens ist die generelle Struktur, auf die es hier ankommt." 33) Worauf es hier ankommt, ist vielmehr der 'das Ganze' deutende theologische Blick. Zwar postuliert Rendtorff einen Zusammenhang (und nur der ist theologisch möglich) von der theologischen Weltdeutung und dem konkreten Veränderungsinteresse ("konstruktive Tätigkeit des Menschen" 34)), aber beim konkreten Fall der Befreiungsbewegungen zeigt sich dann, wie das Übergewicht sich eindeutig auf die "umfassende theologische Sicht" 35) verlagert. In dieser Sicht aber verlieren die politischen und sozialen Gegensätze, die Befreiungsbewegungen überhaupt nötig machen, ihre Dringlichkeit und ihre Bedeutung. Befreiungsbewegungen werden "als Teilbewegungen in der produktiven Erhaltung der Welt begriffen" und ihre Gewaltanwendung als "die Reaktion auf fehlende Anerkennung auf seiten derer, die ein Monopol auf die konstruktive Gestaltung der Lebenswirklichkeit haben" 36).

Hier muß gesagt werden, daß die Allgemeinheit dieser richtigen Aussagen gerade bewirkt, daß die aktuelle politisch-soziale Problematik auf dieser umfassenden Deutungsebene neutralisiert wird. Das PBR jedenfalls als konkrete Aneignung der Befreiungsproblematik kann aus der Sicht Rendtorffs nur kritisiert werden, und zwar als eine Verabsolutierung eines bestimmten politischen Zugriffs auf die Fragen des Rassismus.

Es ist weiter zu sagen, daß die ökumenische Bewegung von ihrer Entstehung und dem im Laufe der Zeit ausgeprägten Selbstverständnis her nicht Hüterin eines christlichen Gemeinbewußtseins sein will, das sich so

ausschließlich am Umfassenden, Allgemeinen, Ganzen orientiert, daß das Besondere, Konkrete allzu leicht aus dem Blickfeld gerät. Als Bewegung der Kirchen aufeinander zu kann sie nur ein Gemeinbewußtsein repräsentieren, das Anteil hat an den Selbstverständnissen dieser Kirchen und das an ihre Deutung anknüpft.³⁷⁾

Das Rendtorffsche christliche Gemeinbewußtsein, das er als ökumenisches Selbstbewußtsein postuliert, ist orientiert an dem Allgemeinen des Christentums, das bereits zur Geltung gelangt ist. Diese Bindung ans bewährte Allgemeine macht Angst vor neuen Konkretionen des ökumenischen Selbstbewußtseins: "Es besteht die Gefahr einer Kluft zwischen dem neuen ökumenischen christlichen Gemeinbewußtsein und jenem allgemeinen christlichen Bewußtsein, wie es in den je besonderen Kirchen, Gemeinden und Theologien vorhanden ist."³⁸⁾

Rendtorff kann die ökumenische Bewegung nicht als ein Fortschreiten innerhalb der Dialektik von utopischem Selbstverständnis und gegenwärtigem Bewußtseinsstand verstehen³⁹⁾, sondern ihm geht es um die Warnung vor undialektischem Überschreiten der Grenze, die mit dem herrschenden christlichen Gemeinbewußtsein gesetzt ist. Die Sorge scheint doppelt groß, wo nicht einzelne in ihrer Theologie⁴⁰⁾, sondern wo die ökumenische Bewegung als Repräsentant der Kirche des Versuchs dieser Überschreitung verdächtig wird. Wenn einem derart charakterisierten christlichen Gemeinbewußtsein das PBR des ÖRK und darin insbesondere die "Unterstützung bestimmter Organisationen"⁴¹⁾ suspekt erscheint, so ist das begründet in der Weise der Kritik, die dem neuzeitlichen Bewußtsein einen irreversiblen Prozeß von Theorie und Praxis unterstellt, in dem Gewalt immer als Gefährdung der Freiheit erscheint.⁴²⁾

Da nun christliche Kirche und Theologie nach Rendtorff immer das 'Ganze' im Auge zu behalten haben (die "umfassende theologische Sicht"⁴³), also anders als ökumenisch gar nicht vorzustellen sind, ist es ausgeschlossen, einer konkreten Form der Gestaltung der Welt (gemeint ist: der revolutionären Form) nahezu-stehen, sich in ihrem Sinne zu engagieren. Parteilichkeit, die immer mehr zum Merkmal der ökumenischen Sozialethik geworden war, ist in dieser Konstruktion von Theologie und Kirchenverständnis obsolet geworden, dem bereits ökumenisch verfaßten neuzeitlichen Christentum widersprechend.

Es ist die Rendtorffsche Gegenrede gegen die 'ökumenische Deutung der Welt' genauer referiert, um nun im Kontrast anderer Stimmen die ökumenische Sicht klarer zu begründen.

2.3 Das Kirchenverständnis in der Befreiungstheologie

Bei der oben erwähnten Konsultation über Befreiungstheologie, die in Konfrontation und 'incommunication' ausmündete, war auch das Thema von Kirche und Sozialethik virulent.

Entscheidend ist der deskriptiv-analytische Ansatz, der die Befreiungstheologen befähigt, Kirche im gesellschaftlichen Bedingungsgefüge zu lokalisieren und ihre Funktionen und Wirkungen auszumachen.⁴⁴)

In bezug auf die westlichen Kirchen wird die ökonomisch-politische Bedingtheit als Ursache für eine grundlegend reformistische Haltung der Kirche angesehen. Das Resultat einer diesbezüglichen Untersuchung konstatiert "domestication of Christianity by the capitalist system into an "intra-system prison""⁴⁵).

Etwas weiter heißt es: "The churches as a whole do not seem able to admit their adhesion to capitalist strategy - the reason for their so-called 'third position' (i.e.: 'Social Christianity'), which is in fact reformism within the capitalist strategy." 46)

Demgegenüber versucht die Befreiungstheologie, einen adäquateren Weg der Kirche aufzuzeigen: Und zwar handelt es sich im Gegensatz zum reformistischen (der sowohl traditionalistisch als auch modernistisch sein kann⁴⁷⁾) um den prophetischen Weg der Kirche.

Paulo Freire, der diese Begriffe verwendet, sieht etwas von der prophetischen Kirche in Lateinamerika verwirklicht. Es ist die Kirche, die die verhängnisvolle Bindung des Traditionalismus und Reformismus an die bestehende Gesellschaft durchschaut und die aufgrund ihrer partei-lichen Hinwendung zu den Unterdrückten die gesellschaftlichen Widersprüche und Konflikte als ihre eigene Sache erfährt.⁴⁸⁾

Das Prophetische dieser Kirche erweist sich sowohl in der radikalen Erwartung und Ankündigung einer Veränderung der Welt, als auch in der aktiven Partizipation in den konkreten (Klassen-) Kämpfen und Konflikten. So soll Prophetie hier nicht als abstrakte Verneinung, nicht als eine Welt unerreichbarer Träume verstanden werden; vielmehr zeichnet sich prophetische Rede gerade durch die genaue Durchleuchtung dessen aus, was zu verändern sie drängt.

Prophetische Kirche in Lateinamerika hat die Bedeutung der Notwendigkeit von Revolution erkannt. Das Prophetische ist gewissermaßen die Hoffnung für die Revolution. "A society in a stage of permanent revolution cannot manage without a permanent prophetic vision. Without it, society stagnates and is no longer revolutionary."⁴⁹⁾

Gustavo Gutiérrez beschreibt in seinem Buch⁵⁰⁾ die Aufgabe der lateinamerikanischen Kirche im Prozeß der Befreiung von Abhängigkeit. Er schildert die Abbildung des globalen Konflikts in der Kirche Lateinamerikas. 51) Auch dort stoßen sich reaktionäre oder reformistische Verständnisse 52) mit dem Verständnis der Kirche, die ihre "prophetische Anklage" gegenüber Unmenschlichkeit, Unfreiheit, Ungerechtigkeit erhebt, weil sie selbst im "Zentrum des Kampfes für eine menschlichere Welt" 53) steht. Gutiérrez hat die historisch-politische Situation als Abhängigkeitssituation globalen Ausmaßes analysiert 54), die im Prozeß der politischen Bewußtseinsbildung auf den Weg der sozialen Revolution geführt hat. 55) Die Kirche, die sich innerhalb dieser Revolution befindet, muß Stellung zu ihr beziehen. Die Alternative lautet "für oder gegen das System oder, genauer gesagt, Reform oder Revolution" 56).

Noch eindringlicher heißt es an anderer Stelle: "Das Problem besteht also nicht darin, ob die Kirche ihren derzeitigen Einfluß in den lateinamerikanischen revolutionären Prozeß einbringen soll oder nicht, sondern in welchem Sinn und wozu dies geschehen muß: für oder gegen die etablierte Ordnung, um das gesellschaftliche Prestige zu konservieren, das ihr aus ihrer Bindung an die herrschenden Gruppen erwächst, oder um von ihm loszukommen, indem sie mit derartigen Kreisen bricht und den Unterdrückten wirklich ihren Dienst anbietet." 57)

Was in der Befreiungstheologie ganz deutlich gesehen wird, ist der Zusammenhang von kirchlich-christlichem Selbstverständnis und aktiver Weltgestaltung. Dieser Zusammenhang ist unaufgebbbar. J.M. Bonino verweist auf die Nötigung zur 'konkreten geschichtlichen Praxis',⁵⁸⁾ die auf allen Ebenen besteht, in denen sich Kirche realisiert: auf der institutionellen Ebene ebenso wie auf der Ebene informeller Gruppen oder auf der persönlichen Ebene. Immer gilt, daß 'Kirche' bestimmte historische, überholbare Entscheidungen zu treffen hat in den Konfliktsituationen, in denen sie existiert.⁵⁹⁾

Ein prophetisches Kirchenverständnis schließt eine Anfrage an den Gedanken der Einheit der Kirche immer mit ein. Das heißt auch, daß bei solcher Betrachtung eine höchste einverständliche Ebene des kirchlichen Selbstverständnisses (etwa im Sinne der christologischen ökumenischen Basis) dann belanglos wird, wenn sie in einem unstrittigen Bereich belassen wird, der mit der Verwirklichung der Kirche nichts mehr gemein hat. In solchem Fall könnten die auf dieser Ebene geäußerten Formulierungen keine aktuelle einigende Kraft mehr besitzen; eher würden sie zum 'historischen' Grund, aus dem heraus das Interesse an Vergleichung und Auseinandersetzung resultiert.

Von seiten westlicher Theologen wird die Auseinandersetzung denn auch in der Weise geführt, daß man ganz generell das Wesen der Kirche auf einer höchsten Ebene ihrer Einheit ansiedelt und von dieser Perspektive her jegliches Verständnis von Kirche und Theologie, das sich unterhalb dieser Ebene definiert, bzw. sie einholt in den Bereich kirchlicher Realisierung, als Verkürzung, dogmatische Festlegung auf konkrete Situationen und deshalb unkritische Absolutierung kritisiert, besonders wenn es mit einem bestimmten Handeln unlösbar verbunden ist.⁶⁰⁾

Es ist dagegen das Verdienst der Befreiungstheologie, das kirchliche Selbstverständnis von einem abstrakten Einheitsbegriff gelöst zu haben, indem sie kirchliche Einheit innerhalb des Prozesses beginnen läßt, in welchem um den kirchlichen Beitrag inmitten des intraglobalen Konflikts gerungen wird, und auf diese Weise um die kirchliche Weltverantwortung, die sich in parteilicher Stellungnahme innerhalb des Konflikts äußert.

In diesem Sinne sagt Bonino: "Die Frage nach der wahren Einheit der Kirche gewinnt nur dann authentischen Charakter, wenn sie gleichzeitig auch die Frage nach der wahren Trennung ist, wenn sie Christen im Konflikt des Bekenkens sammelt und scheidet, eines Bekenkens, das eine konkrete geschichtliche Praxis ist. Das wahre Streben nach Einheit ist deshalb nicht in den Verhandlungen kirchlicher Körperschaften zu finden - die nur das Feld bedeuten, nicht die Kämpfer selbst sind - sondern in diesem Konflikt und Zusammenstoß, der sich innerhalb und außerhalb ihrer Grenzen ereignet." 61)

2.4 Entwicklung eines ökumenischen Selbstverständnisses

Es ist die Absicht dieser Arbeit, den Weg nachzuzeichnen, den die ökumenische Sozialethik seit 1966 genommen hat. Dieser Weg führt in die Nähe eines 'prophetischen' Kirchenverständnisses. Dabei entstand die Frage, ob die prophetische, an Konflikterfahrungen orientierte Theologie zum einen die 'ganze' Theologie repräsentiere, zum anderen die 'ganze' Kirche betreffe.⁶²⁾ Ebenso wurden die Rückwirkungen dieses Kirchenverständnisses auf die Theologie als Verlust der Rechtfertigungslehre beklagt.⁶³⁾

Es ist dagegen deutlich zu beobachten, daß die stärkere Anlehnung des ökumenischen Kirchenverständnisses an ein 'prophetisches' Kirchenverständnis sich nicht in Abkehrung von einer immer vorauseilenden, Kirche in ihrem Vollsinn darstellenden Ekklesiologie vollzieht, sondern in der Abkehrung von dem 'reformistischen' Versuch kirchlicher Realisierung. Die ökumenische Bewegung, die in den Bezugspunkten von Ekklesiologie und Sozialethik voranschreitet, löst sich

in einer großen Pendelbewegung von der theologischen und kirchlichen Verwurzelung in der Welt ihrer Entstehung, um sich dem Theologie-, Welt- und Kirchenverständnis derer zu öffnen, die nun die Weiterentwicklung dieser Bewegung entscheidend mitbetreiben.

Es ist nicht als absolut neuartig anzusehen, wenn die Ökumenische Bewegung ihr Selbstverständnis in relative Nähe zu einem bereits vorhandenen Kirchenverständnis bringt; neuartig ist nur, daß sie es im Laufe der hier zur Debatte stehenden Entwicklung in die Nähe des Kirchenverständnisses bringt, das nur vollständig beschreibbar ist in seinen parteilichen Realisierungsbemühungen.

Die schwierige Aufgabe, der sich die Ökumenische Bewegung stellt, besteht darin, beides miteinander zu vermitteln: die Beförderung der Einheit der Kirche mit dem parteiübergreifenden Handeln. Die Lösung dieser Aufgabe lautet: Die Parteilichkeit der Ökumene widerstreitet nicht ihrer Universalität. Denn erst aus der parteilichen Haltung heraus vermag sie das 'Ganze' zu sehen, erst durch parteiliches Handeln (Stellvertretung ist das Wesen der Kirche⁶⁴) läßt sich eine kirchliche Perspektive 'für alle' gewinnen.

Gutiérrez schreibt: "Alle Menschen lieben heißt nicht Auseinandersetzungen aus dem Weg gehen und eine fiktive Harmonie aufrechterhalten. Universale Liebe bemüht sich vielmehr, in Solidarität mit den Unterdrückten auch die Unterdrückten von ihrer Macht, ihren Ambitionen und ihrem Egoismus zu befreien ... Wir lieben die Unterdrückten, indem wir sie von sich selbst, d.h. aus ihrer unmenschlichen Lage befreien. Dazu bedarf es aber eines entschiedenen Eintretens für die Unterdrückten und somit des Kampfes gegen die unterdrückende Klasse." 65)

In diesem Sinne - und dem ökumenischen Verständnis entsprechend - hat auch J. Moltmann die nota Katholizität mit Parteilichkeit verbunden: "Die christliche Parteinahme für die Unterdrückten geschieht mit der Absicht und dem Ziel, auch die Unterdrückten zu retten... Die Kirche ist auf das Ganze bezogen und katholisch, sofern sie in der Zersplitterung des Ganzen vorrangig das Verlorene, Verdrängte und Unterdrückte sucht und zu Ehren bringt."⁶⁶⁾ So läßt sich auch der oben zitierte Vortrag von Visser't Hooft verstehen, der von der Einheit nicht nur der Kirche, sondern der ganzen Menschheit ausging, um zu der parteilichen Praxis in 'Verantwortung für die Bedürftigen' zu kommen.⁶⁷⁾

Die ökumenische Bewegung ist also im Streit der Kirchenverständnisse, wo er Ausdruck ist des Streits über die spezielle Einbeziehung des Handelns in das Kirchenverständnis, nicht einfach ein Streitschlichter. Wäre sie Streitschlichter, so hätte sie sich außerhalb des Konflikts auf eine integralistische Ebene begeben. Sie ist vielmehr Partei, aber nicht in einem blinden Sinn.⁶⁸⁾ Ihr Kirchenverständnis, wie es insbesondere aus dem parteilichen Engagement im Kampf gegen den Rassismus erwachsen ist, war das Verständnis der Kirche als Gemeinschaft, die sich um Leidenssituationen rekonstituiert und regroupiert. Dieses Kirchenverständnis zielt auf eine Praxis der Leidenssolidarität, durch die das Wesen der Kirche als einer dienenden Kirche erhellt. Indem es dieses Wesen als Eintreten für die Leidenden positiv definiert, schließt es doch gleichzeitig die Kritik gegenüber allem ein, was solches Leiden verursacht.

3. Konfliktorientierung - eine Methode

Ökumenischer Sozialethik

Die Ökumenische Sozialethik bringt in ihrer Veränderungsfähigkeit ein generelles sozialethisches Merkmal zum Ausdruck: Sozialethik ist eingebunden in den gesellschaftlichen Prozeß, der als solcher ein Veränderungsprozeß ist. Ihre Veränderungen hängen zusammen mit den Themen (Konflikten, Problemen), die gesellschaftlich relevant werden.

So ist das 1948 in Amsterdam formulierte Konzept der 'verantwortlichen Gesellschaft', wenn man an seinen gesellschaftlich-politischen 'Sitz im Leben' denkt¹⁾, entstanden im Anspruch der gesellschaftlichen Systeme des Kommunismus und des Kapitalismus.²⁾ Der Ost-West-Konflikt konnte am Ende des zweiten Weltkriegs von einer Organisation, die sich ökumenisch verstand, nicht übergangen werden. Er war eine historische Herausforderung für die Ökumenische Bewegung. In gewisser Weise vergleichbar ist in den sechziger Jahren der Konflikt zwischen reichen und armen Ländern, zwischen Nord und Süd zu einem Weltproblem geworden, das auch die Ökumene betrifft.

Die Tatsache, daß die Veränderung des Materials der Ökumenischen Sozialethik abhängig ist von den Problemen, die auf der Tagesordnung der (Welt-) Gesellschaft stehen, sagt aber noch nichts über die Art und Weise, wie die Ökumenische Sozialethik sich diese Probleme zu eigen macht und Lösungen zuführt.

Im Falle der 'verantwortlichen Gesellschaft' hat folgende Problemaneignung stattgefunden. Man hat mit diesem Konzept einen mittleren Weg der Kirche zwischen Kapitalismus und Kommunismus gesucht, der beide in ihrem Ideologiegelhalt transzendieren sollte, indem das Miteinander von Gerechtigkeit und Freiheit (Kommunismus steht für 'soziale Gerechtigkeit', Kapitalismus für 'Freiheit') als

Aufgabe angesehen wird, zu der die Kirche ihr Teil beizutragen habe. 3)

In einem Konflikt, der wesentlich ideologisch geführt wurde und der ein relativ symmetrischer Konflikt (im Sinne der oben angewandten Galtungsschen Definition) war, war das sozial-ethische Denken der Ökumene darauf aus, den kirchlichen Weg als den des Ausgleichs zu beschreiben. Die Parteilergreifung zugunsten einer Konfliktseite wäre - eben aufgrund des Streits zweier Gesellschaftssysteme, die beide durch die Verabsolutierung eines 'demokratischen' Grundsatzes: hier Gleichheit, dort Freiheit gekennzeichnet wurden - absurd; absurd auch, wenn man die ökumenische Bewegung durch Weltverantwortung charakterisiert; und wiederum absurd, wenn man die Affinität des Christentums zu 'Freiheit' und 'Gleichheit' bedenkt.

Dies ist als grundlegender Charakter des Konzepts der 'verantwortlichen Gesellschaft' festzuhalten, auch wenn es faktisch zur einseitigen Interpretation verantwortlicher Gesellschaft im Sinne westlicher demokratischer Traditionen verwandt wurde. 4) Die Ablehnung von Christentum und Kirche in der kommunistischen Gesellschaft, die die Verwurzelung des sozialetischen Selbstverständnisses doch wieder mehr im 'Westen' stattfinden ließ 5), stand der grundsätzlichen Abzweckung dieses Konzepts entgegen und erschwerte die Suche nach dem mittleren Weg ökumenischer Praxis.

Anders läßt sich demgegenüber die ökumenische Sozial-ethik kennzeichnen, die sich angesichts des Nord-Süd-Konflikts herausgebildet hat. Wieder ist nicht zu verkennen, daß für die politisch-ideologische Tendenz, die diese Sozialethik einnimmt, auch die gesellschaftliche Konfliktlage entscheidend ist. Der Konflikt ist gegenüber dem Ost-West-Konflikt noch größer geworden. Er ist intraglobal. Seine Austragung und Bewältigung ist im Blick auf die gegenwärtige Weltlage und ihre mögliche Entwicklung von allergrößter Bedeutung.

Der Konflikt ist ungleichgewichtig; er ist am ehesten ökonomischer Natur, was heißen soll, daß die meisten seiner Ausprägungen in der Ungleichheit der zur Verfügung

stehenden Ressourcen ihren Sitz haben und daß die Ungleichheit mit einer Abhängigkeit zusammengeht.

Ein derartiger Konflikt macht eine ökumenische Haltung als Einschlagen eines 'mittleren Weges' zwischen den Konfliktpartnern unmöglich. Es spricht gegen einen solchen Weg, daß bei derartiger Ungleichheit und Abhängigkeit eine 'Mitte' immer die Bestärkung des ohnehin Starken bedeuten würde.

Wiederum verlangt die Tatsache Beachtung, daß die Ökumene in den schwachen Konfliktpartnern selbst durch Mitgliedskirchen vertreten ist, deren Stellung im Ganzen dieser Gesellschaften von Bedeutung und anerkannt ist (in Afrika, in Lateinamerika). Diese Partizipation an der Situation der Schwachen erweist sich als die Grundlage für die Fixierung des sozialetischen Ansatzes der ökumenischen Bewegung in eben dieser Situation.

Weiter ist zur Kennzeichnung dieses Konflikts zu sagen, daß er das Galtungsche Modell sprengt in dem Sinn, daß der (asymmetrische) Konflikt selbst nicht ein Drittes ist⁶⁾, das zwischen den ungleichen Konfliktgegnern zur Debatte steht, sondern daß die Ungleichheit selbst der Konflikt ist. Das heißt also, daß die Strategie der Angleichung der konfliktierenden Parteien⁷⁾, die die eigentliche Konfliktaustragung erst ermöglicht, bereits die Lösung des Konflikts wäre. Die Bemühungen um eine Gleichmachung der Konfliktgegner (also die Strategie für die erste Phase der Konfliktbearbeitung) sind in jenem Modell Galtungs theoretisch nicht reflektiert worden.

Bei solchen Bemühungen steht bisher an erster Stelle der Gedanke und die Praxis der Entwicklung der 'Unterentwickelten'. Allerdings hat die bisherige Erfahrung mit

dem Modell der Entwicklung nicht zum Erfolg geführt, vielmehr gilt es als ein einhelliges Urteil, daß der Abstand der Konfliktgegner sich vergrößert.⁸⁾ Solange Entwicklung als ein scheinbar bedingungsloses Nachholen fehlender Entwicklung beim 'underdog' verstanden wird, bleibt die Gleichzeitigkeit, in der 'topdog' und 'underdog' miteinander existieren, und das heißt die gegenwärtige Abhängigkeit und die Bedingungen ihres Funktionierens, unberücksichtigt.⁹⁾ Aus diesem Grunde wird der Begriff der Abhängigkeit als geeigneter angesehen, die Konfliktsituation zu beschreiben, hat er doch den Zusammenhang zwischen den Konfliktgegnern zum Inhalt und die Notwendigkeit der Veränderung beider, wenn Abhängigkeit sich vermindern soll.¹⁰⁾

Weil die herkömmliche Entwicklungstheorie und -praxis vielfach als unzulänglich für die Lösung des globalen Konflikts in konkreten Situationen empfunden wurde, konnte ein revolutionäres Verständnis des Konflikts an die Stelle jener Theorie treten. Die revolutionäre Deutung aber setzt ein Bewußtsein voraus; es geht um die kritische Beurteilung des Konflikts. Und an dieser Stelle scheint ein anderes Ungleichgewicht zu herrschen: Der Konflikt wird stärker bei denen bewußt, die die schwächere Position innehaben. Während von der Seite der 'topdogs' das Bewußtsein über den Konflikt zu einer Lösungsstrategie führt, die unter Absehung der gegenwärtigen Weiterentwicklung der Abhängigkeit eine 'historische Unterentwicklung' aufholen will, äußert sich das Konfliktbewußtsein der 'underdogs' reaktiv auf die erfahrene Situation der Abhängigkeit und die Versuche der Konfliktgegner, sie zu verändern, und zwar als Zuspitzung des asymmetrischen Konflikts, als Revolution.

Blickt man nun auf die Ökumenischen Stellungnahmen in diesem Konflikt, so ist zu beobachten, daß die ökumenische Sozialethik den Weg, den das Konfliktbewußtsein gemacht hat, mitgegangen bzw. nachgegangen ist.¹¹⁾

S.L. Parmar beschreibt diesen Weg, indem er 'Entwicklung' als Mittel zum Zweck von mehr Gerechtigkeit und Frieden versteht. Nach seinem Verständnis kann Entwicklung dann auch revolutionäre Züge annehmen.

"Recht verstanden ist Entwicklung Unordnung, weil sie die bestehenden sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse verändert, alte Institutionen zerschlägt und neue schafft und radikale Änderungen im Wertsystem und in der Struktur einer Gesellschaft herbeiführt. Wenn wir uns mit der Entwicklung durch internationale Zusammenarbeit befassen, muß uns klar sein, daß das grundlegende Wandlungen in den entwickelten, wie auch in den in der Entwicklung befindlichen Ländern, sowie für die internationalen Wirtschaftsverhältnisse bedeutet. 'Entwicklung ist der neue Name für Frieden.' Aber Entwicklung bedeutet Unordnung, bedeutet Revolution... Oft ist Ordnung nur ein Deckmantel für Ungerechtigkeit, so daß allein die Frage nach Gerechtigkeit bereits Unordnung bedeutet. Aber in diesem Konflikt müssen wir leben. Es ist unsere Aufgabe, die revolutionären Bewegungen unserer Zeit schöpferisch zu durchdringen und sie von ihrem anarchistischen Element zu befreien. Dasselbe gilt übrigens für Entwicklung. Beides müssen Wege zu menschlicheren Lebensbedingungen und zu einer auf Gerechtigkeit gegründeten Ordnung bleiben." 12)

Die Ökumenischen Auseinandersetzungen mit den Konflikten von Revolution, Gewalt und Rassismus haben gezeigt, wo der 'Ort' einer Ökumenischen Sozialethik liegt: Sie hat sich in diesen Konflikten angesiedelt. 'In den Konflikten zu leben', wie Parmar sagte, bedeutet aber, in den jeweiligen Situationen der 'Entwicklung' oder der 'Revolution' die Zielsetzungen der ökumenischen Sozialethik (hier: die auf Gerechtigkeit gegründete Ordnung) zu befördern. In diesem Zusammenhang kommt es dann auch zur parteilichen Assoziation an den

'underdog'-Konfliktpartner, und zwar im Blick auf eine Konfliktlösung, an der beide Konfliktpartner teilhaben.

Die Frage, wie die ökumenische Sozialethik mit den globalen Konfliktsituationen umgeht, ließ sich in dem Sinne beantworten, daß für sie in bestimmten Situationen die Inanspruchnahme des Begründungszusammenhangs, in den sich eine Befreiungstheologie stellt, möglich wurde, was nicht bedeutet, daß ökumenische Sozialethik in Befreiungstheologie aufgeht. Solch ein Begründungszusammenhang beinhaltet aber immer verschiedene Begründungsstränge, die in einem Punkt, besser: in einer Situation konvergieren.

Es hat sich gezeigt, daß eine ökumenisch rezipierte Befreiungstheologie - wie sie sich im PBR samt seiner theologischen Deutung darstellt - Motive sowie inhaltliche Bestimmungen für das Handeln, das Christen und Kirchen innerhalb der Gesellschaft zukommt, aus biblischer und christlicher Tradition schöpft. Aber diese Rückbeziehung auf die Tradition geschieht nicht unvermittelt, sondern im Zusammenspiel mit außerchristlichen Kriterien, die gleichfalls zur Beurteilung der gegenwärtigen Situation und zu einer Entscheidung im Sinne konkreter Praxis verhelfen.

So wurde beispielsweise die Unterstützung der rassisch Verfolgten, das 'regrouping around suffering', aus der Hinwendung Jesu zu den Armen und Unterdrückten abgeleitet, und zwar gerade in der universalistischen Perspektive, daß seine Parteilichkeit die Reichen und Unterdrücker ebenfalls verändern will. 13)

Wird dieses Motiv durch die Strategien des PBR veranschaulicht, so erweist sich seine Struktur als komplizierter, verbinden sich hier doch häufig

'operationaler Marxismus' mit 'intentionalem Christentum' (Assmann). So sucht die ökumenische Sozialethik (und darin entspricht sie auch der Befreiungstheologie) die Gemeinsamkeit all derer auf, die diesen parteiischen Kampf gegen den Rassismus führen.¹⁴⁾

Die Motive gesellschaftlicher Veränderung, die die ökumenische Sozialethik für sich in Anspruch nimmt, werden systematisch expliziert sowohl in der marxistischen Begründung sozialen Wandels, die in einer kritischen Gesellschaftstheorie reflektiert wird, als auch in der christlich-sozialethischen Veränderungsbegründung, die auf biblischen sowie christentumsgeschichtlichen Traditionen beruht. Beide sind bereits vielfältige Verbindungen eingegangen, so daß - zumindest aus der Sicht der Sozialethik, die sich den Themen Revolution, Gewalt, Rassismus zugewandt hat - ihre Trennung schwierig und kaum sinnvoll sein dürfte. Es geht ja immer schon um solche Begründungen, deren Verhältnis das gegenseitiger Affinität ist. Diese Begründungen helfen, die Situationsanalyse in dem Sinne zu deuten und zu bewerten, daß eine Praxis der Herrschaftskritik ermöglicht wird. Das setzt voraus, daß die genannten Traditionen wiederum konvergieren in der Vorstellung der Befreiung des Menschen von der Herrschaft, die andere über ihn ausüben.

Es hat sich in der theologischen Deutung der einzelnen Konfliktbereiche immer wieder die Nähe der ökumenischen Theologie zu einzelnen Aspekten der Politischen Theologie herausgestellt. 16) Dadurch wurde deutlich, daß die Rezeption der Motive aus der Befreiungstheologie in einem ökumenisch vermittelnden Sinn gemeint ist; denn die Politische Theologie kann als theologischer Vermittler zwischen den hier gemeinten divergierenden, im weiteren Sinne ökumenischen Theologien angesehen werden.

Was vermittelt werden muß, kann mit Sauter die "prophetische Erfahrung der Gegenwart Gottes" 17) genannt werden. Die Wiederentdeckung des

Prophetischen würde die westliche Theologie für die Konflikte sensibilisieren, die eine allgemeine ökumenische Beachtung verdienen; andererseits könnte ein umfassendes Verständnis von Prophetie immer wieder zur kritischen Prüfung ihrer eigenen ideologischen Funktion hinleiten.

Die Häufung der sozialetischen Themen aus dem Bereich gesellschaftlicher Krisen kommt in der ökumenischen Bewegung zustande durch die Weltdeutung der Unterdrückten, welche anzueignen die Parteilichkeit mit einschließt. Ihre Interpretation des Konflikts, in dem sie 'underdog' sind, ist eine von der Not der Abhängigkeit bestimmte. Die ökumenische Sozialetik, die sich hier festmacht, hat sich durch eine gewisse Beschränkung präzisiert (etwa gegenüber dem Konzept der 'verantwortlichen Gesellschaft'), indem sie ihren Ausgangspunkt in den äußersten Konfliktsituationen von Unterdrückung und Leiden nimmt.

Dem widerspricht es aber nicht, daß sie sich an dieser Konfliktauffassung gerade da orientiert, wo die globale Konfliktsituation anschaulich wird. Die Konflikte, von denen hier die Rede war, haben eine ökumenische Dimension.¹⁸⁾ Die ökumenische Sozialetik ist gerade darauf aus, das ökumenisch Allgemeine der Konflikte aufzudecken, das in ihrer Interdependenz liegt. Und sie hat in der Aneignung der Themen von Revolution, Gewalt, Rassismus das Allgemeine der ökumenischen Sozialetik weggeführt von einem bereits vorhandenen christlichen Allgemeinbewußtsein, das (im Sinne einer Orthodoxie) die breite Mitte allgemein anerkannter christlicher Wahrheiten darstellt, zu einem Verständnis, das das zukünftige Allgemeine eines kirchlich ökumenischen Selbstverständnisses (der praktizierten Einheit der Kirche in der einen Welt) beginnen läßt mit der Teilhabe an der Praxis der Befreiung von Unterdrückung und

Abhängigkeit, wobei die Praxis sei 'der Gehorsam, der Glauben ist,'¹⁹⁾. Denn über diese Praxis - und das impliziert: Über die Bearbeitung der Konflikte, die die Welt aufspalten - führt ein Weg zum wahrhaft Allgemeinen der christlichen Ökumene. Dieses Ziel, mag es auch in seiner vollen Verwirklichung ausstehen, wird doch partiell bereits da erreicht, wo solche Befreiungspraxis im Gange ist.

ANMERKUNGEN

Einleitung

- 1) Vgl. hierzu P. Abrecht, Die Entwicklung einer ökumenischen Sozialethik, in: Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft, hg. v. ÖRK, Stuttgart 1966, S. 19ff; vgl. ebenfalls H.E. Tödt, Revolution als neue sozialethische Konzeption. Eine Inhaltsanalyse, in: Rendtorff/Tödt, Theologie der Revolution, S. 13. Tödt nennt hier das Konzept der 'Verantwortlichen Gesellschaft' "ein Konzept der kleinen Schritte, die in verschiedensten Gesellschaftssystemen möglich sind und zum Fernziel eine fundamentale Demokratisierung haben".

Es ist häufig herausgestellt worden, daß das sozial-ethische Leitbild der 'verantwortlichen Gesellschaft', das in kritischer Auseinandersetzung sowohl mit der kapitalistischen als auch mit der kommunistischen Gesellschaftsordnung formuliert worden war, entscheidend beeinflußt wurde von den Demokratietraditionen der westlichen Welt. Vgl. dazu W. Huber, Kirche und Öffentlichkeit, Stuttgart 1973, S. 559; vgl. auch K.-H. Dejung, Die ökumenische Bewegung im Entwicklungskonflikt 1910-1968, Stuttgart-München 1973, S. 154.

- 2) In der ökumenischen Diskussion gewannen schon am Ende der fünfziger Jahre Überlegungen über den 'raschen sozialen Umbruch' an Bedeutung; vgl. dazu: Aufgaben und Möglichkeiten christlichen Handelns im raschen sozialen Umbruch, in: ZEE 4/1960, S. 257ff. Schärfer allerdings wird das Revolutionsproblem bei der Weltkonferenz 'Kirche und Gesellschaft' (1966) gesehen: Diese Konferenz gilt deshalb zumeist als bedeutender Einschnitt in der ökumenischen Sozialethik; vgl. dazu z.B. H.-J. Benedict, Internationalismus und Ökumene, Stuttgart 1975, S. 33. Benedict nennt "die Genfer Konferenz für Kirche und Gesellschaft die entscheidende Zäsur für den Kurs des ÖRK. Durch die Anfragen und Forderungen von Theologen aus den unterentwickelt gehaltenen Ländern wurde die Frage akut, wie die im ÖRK zusammengeschlossenen Kirchen zur Aufbrechung der millionenfach Leid und Tod hervorrufenden Gewalt des Status quo beitragen könnten."

- 3) Vgl. Abrecht, aaO, S. 21: "Die theologische Herausforderung an uns richtet sich auf eine tiefergehende Frage: ob nämlich unser kirchliches Denken in sozialen Fragen noch zu westlich ist, um die Probleme des revolutionären Umbruchs in Afrika, Asien und Lateinamerika wirklich zu begreifen."
- 4) 'Befreiungstheologie' fungiert hier als Oberbegriff für die Theologien, die seit den sechziger Jahren den Kontext gesellschaftlicher Unterdrückung zum Ausgangspunkt ihrer theologischen Reflexion machen: Theologie der Revolution, Schwarze Theologie, Theologie der Befreiung. Die etwa gleichzeitige allgemeinere Entsprechung zu diesen Theologien im europäischen Bereich wird in der sog. Politischen Theologie gesehen.
- 5) Vgl. J. Moltmann, Die Einheit des Menschengeschlechts in der Perspektive des Glaubens, in: J.R. Nelson/W. Pannenberg (Hg.), Um Einheit und Heil der Menschheit, Frankfurt/M. 1973, S.215ff. Moltmann spricht in diesem Sinne vom Konflikt der "geteilten Welt".

Kapitel I: Auf dem Wege zu einem Revolutionsverständnis
in der Ökumenischen Sozialethik um 1966

- 1) Vgl. P. Abrecht, Zur Entwicklung des sozialen Denkens und Handelns in der Ökumene, in: H.E. Fey (Hg.), Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1948 - 1966, Göttingen 1974, S. 331ff: Die Genfer Konferenz 1966; vgl. auch die Saloniki-Dokumentation: Aufgaben und Möglichkeiten christlichen Handelns im raschen sozialen Umbruch, in: ZEE 4/1960, S. 257ff. Dieses Dokument hat als Vorläufer der Debatte über den revolutionären gesellschaftlichen Wandel zu gelten.
- 2) Insbesondere die Situation in Lateinamerika liefert für die sechziger Jahre den konkreten Bezugsrahmen für das Thema Revolution. Problematisiert wird es zumeist in Europa und den USA, so daß ein Lateinamerikaner den Verdacht äußert, "daß die revolutionäre Problematik die Rolle eines Rohstoffes spielt, den die entwickelten Länder importieren - und sogar mit einer gewissen Gier importieren -, um ihn zu bearbeiten und sodann auf den Markt zurückzuwerfen, wo diese neue Konsumware nach wie vor hoch im Kurs steht." So: A. Bezerra de Melo, Christentum und Revolution, in: Feil/Weth, Diskussion, S. 249.
- 3) Vgl. hierzu Dejung, Die Ökumenische Bewegung im Entwicklungskonflikt 1910-1968, S. 7, der auf die Bedeutung von "realgeschichtlichen Ereignissen und Entwicklungen" für die Ökumenische Sozialethik abhebt: "Relevanz und Reichweite sozialer ethischer Empfehlungen innerhalb der Ökumenischen Bewegung erkennt man meist erst dann, wenn man diesen breiteren Kontext berücksichtigt und sie - soweit dies die Materialien erlauben - auf diese realgeschichtlichen Prozesse bezieht."
- 4) Vgl. Report to the Working Committee on Reactions to the 1966 World Conference on Church and Society and its Evaluation and Follow-up, vervielfältigtes Arbeitspapier der Abteilung Kirche und Gesellschaft, Archive des ÖRK 1967, S. 8: M. Peuchmard: "But today many Christians are involved in the revolution. What should be thought theologically of their action?" R. Mehl (ebenda) beschreibt die Erwartung der Christen in der Dritten Welt an die Konferenz: "What they asked from the Church was to give them a theology and an ethic which could help them to live in that revolutionary period and to assume often frightening responsibilities in it."
- 5) Protokoll und Berichte der 19. Tagung des Zentralaussschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen, Genf 1966, Nr. 35: Die Vorbereitungen auf die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft.

- 6) Der Begriff der Revolution in der Ökumenischen Diskussion, in: Feil/Weth, Diskussion, S. 17ff.
- 7) M. Lotz, Der Begriff der Revolution in der Ökumenischen Diskussion, S. 17.

1. Theologie in Lateinamerika als Auslöser der Revolutionsdebatte

- 1) G.C. Cardenas, Die Herausforderung der lateinamerikanischen Revolution, in: Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft, hg. v. ÖRK, Stuttgart 1966, S. 183. Hier erläutert Cardenas die Situation, "die besonders durch den explosiven Bevölkerungszuwachs, durch die innerstaatliche Mobilisierung der Massen, durch die Bildung gesellschaftlicher Gruppen, die auf Reform dringen (Arbeiter, Studenten, Bauern), durch das ... Fortschreiten der Industrialisierung und schließlich durch die Auflösung der traditionellen Gemeinschaftsformen charakterisiert ist."
- 2) H. Assmann, Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Länder als Ort einer Theologie der Revolution, in: Feil/Weth, Diskussion, S. 220.
- 3) Vgl. Assmann, aaO, S. 223ff.
- 4) Assmann, aaO., S. 233.
- 5) Vgl. Assmann, aaO, S. 219.
- 6) Vgl. Assmann, aaO, S. 223: Die Theologie der Revolution "erkennt, daß bestimmte konkrete Fragen manchmal die einzigen hier und jetzt noch zu stellenden Fragen bilden und daß sie, wegen ihrer notwendigen Einzigartigkeit, gar nicht mehr so stark als vorletzte empfunden werden, weil sie ja den einzigen noch gangbaren Weg zu den letzten Fragen darstellen. Es gibt eben Situationen, in denen aufgrund der äußeren Tragik allen weiter ausholenden Fragen schon der Verdacht der Flucht zugemessen wird, so daß nur noch wenig gefragt wird, das aber mit brennender Intensität."
- 7) Vgl. Assmann, aaO, S. 232: "Eine Theologie, die sich als Prophetie versteht, gerät zwangsläufig in die Nähe der Ideologie, verstanden als das begriffliche Rüstzeug für den Kampf, der den Umbruch herbeiführen soll."
- 8) Assmann, aaO, S. 232; vgl. auch S. 233: "... und es ist eine Theologie, die als prophetisches Handeln vollzogen wird von Bischöfen und Priestern und vor allem von Laien, die in den geschichtlichen Prozeß eingespannt sind."

- 9) Vgl. Assmann, aaO, S. 221: "Die Gefahr einer sich global verstehenden Theologie der Revolution liegt gerade in ihrer notwendigen Distanzfähigkeit."
- 10) Assmann, aaO, S. 233.
- 11) Vgl. Assmann, aaO, S. 234: Hier kommt Parteilichkeit als Kennzeichen des Prophetischen deutlich zur Sprache: "Entschieden gegen eine Seite zu sein, nämlich gegen die der Machthaber des Status quo, bedeutet notgedrungen, 'unilateral' zu erscheinen, d.h. sich wirksam mit der anderen Seite einzulassen."
- 12) Dies Argument muß dann ebenso auf die Bestreitung der Legitimität der spezifischen Theologie der Revolution angewendet werden, wenn solche Bestreitung aus dem westlich-europäischen Kontext kommt.
- 13) Vgl. als ein Beispiel für solche Zielsetzung einen Abschnitt aus einer Resolution brasilianischer Bischöfe vom Mai 1973, zitiert bei E. Castro, *Amidst Revolution*, Belfast 1975, S. 111: "The dominated class has no other road to freedom except the long and difficult trek now under way, in favour of social ownership of the means of production. This is the principle foundation of the gigantic historic project for the all-inclusive transformation of society, for a new society where it will be possible to create the objective conditions allowing the oppressed to recover their stunted humanity, to throw off the chains of their suffering, to overcome class antagonisms, and finally to win freedom. The Gospel is calling us, Christians and all men of goodwill, to become engaged in this prophetic undertaking."
- 14) J.M. Bonino, *Theologie im Kontext der Befreiung*, Göttingen 1977, S. 67.
- 15) Bonino, aaO, S. 5.
- 16) Vgl. Cardenas, *Die Herausforderung der lateinamerikanischen Revolution*, S. 184: "Ideologisch gesehen stellt sich dem ausgewählten Denken der jungen Intellektuellengeneration der Marxismus selbst als die einzige Ideologie dar, die in umfassender Art und Weise die augenblickliche Situation erklärt und zugleich angemessene Kräfte und Instrumente zu ihrer Veränderung anbietet."
- 17) Vgl. Assmann, *Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Länder als Ort einer Theologie der Revolution*, S. 229, der auf das Methodenproblem der gesellschaftlichen Analyse eingeht. Er beklagt das Fehlen "des sozialanalytischen Instrumentariums" (S. 228) in der christlichen Sozialethik, das dazu führe, "daß immer wieder ernster engagierte Christen zum Geständnis gezwungen sind:

'Operational' bin ich Marxist, 'intentional' fühle ich mich als Christ." (S. 229) Vgl. hierzu auch P. Lehmann, *The Transfiguration of Politics*, London 1975, S. 146, der auf die Selbstevidenz des Marxismus im lateinamerikanischen Kontext abhebt. Er zitiert Che Guevara: "'Our position, when asked whether we are Marxists or not, is the same as that of a physicist when asked if he is a 'Newtonian' or a biologist if asked whether he is a 'Pasteurian'. There are truths so evident, so embedded in the people's knowledge, that they are now useless to discuss. One should be a 'Marxist' as naturally as one is a 'Newtonian' in physics, or a 'Pasteurian' in biology...'"

- 18) Cardenas, *Die Herausforderung der lateinamerikanischen Revolution*, S. 180.
- 19) Ebenda, S. 182.
- 20) Vgl. M. Lopez, *The Political Dynamics of the Latin American Society Today*, in: Z.K. Matthews (Hg.), *Responsible Government in a Revolutionary Age*, New York/London 1966, S. 149f; vgl. auch Cardenas, *Die Herausforderung der lateinamerikanischen Revolution*, S. 180ff, der besonders die Rolle der Kirche im Prozeß der Kolonisierung hervorhebt.
- 21) Vgl. Lopez, *The Political Dynamics of the American Society Today*, S. 149f; vgl. auch G.C. Cardenas, *Christen und der Kampf um eine neue soziale Ordnung in Lateinamerika*, in: Rendtorff/Tödt, *Theologie der Revolution*, S. 142f.
- 22) Die Bezeichnungen Kolonialismus und Imperialismus werden nicht klar unterschieden; vgl. Anm. 24.
- 23) Vgl. Dokument der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medillín, verabschiedet im September 1968, "Frieden", in: Feil/Weth, *Diskussion*, S. 356-359.
- 24) Vgl. diese Reihung in: Medillín, S. 358f. Über den Zusammenhang von Imperialismus und struktureller Gewalt (bzw. institutionalisierter Gewalt) vgl. J. Galtung, *Eine strukturelle Theorie des Imperialismus*, in: D. Senghaas (Hg.), *Imperialismus und strukturelle Gewalt. Analysen über abhängige Reproduktion*, Frankfurt/M. 1972, S. 29ff. Vgl. zum strukturellen Gewaltbegriff insbesondere Kap. II, 3. Eine neuere Gewalttheorie: Johan Galtung, S. 138ff.
- 25) Vgl. Medillín, S. 356f; vgl. auch A. Fragoso, *Evangelium und soziale Revolution*, Gelnhausen/Berlin 1971. Er führt am Nordosten Brasiliens, an einem agrarisch strukturierten Gebiet vor, wie Marginalität entsteht und was sie bedeutet.

- 26) Assmann, Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Länder als Ort einer Theologie der Revolution, S. 229.
- 27) Lopez, The Political Dynamics of the Latin American Society Today, S. 157.
- 28) Vgl. dazu J.M. Bonino, Christians and the Political Revolution, in: Risk, Vol. III/1967, S. 103.
- 29) Fidel Castro, Aus der zweiten Deklaration von Habana, in: G. Adler, Revolutionäres Lateinamerika. Eine Dokumentation, Paderborn 1970, S. 26.
- 30) Lopez, The Political Dynamics of the Latin American Society Today, S. 157; vgl. dazu auch Bonino, Theologie im Kontext der Befreiung, S. 40: "Der Triumph der kubanischen Revolution markiert den Beginn einer neuen Zeit in Lateinamerika.... In den Jahren, die seitdem vergangen sind, haben wir gelernt, daß Castros Weg zur Macht nicht überall nachgeahmt werden kann und die kubanische Revolution kein zu wiederholendes Modell ist. Aber sie bleibt ein Symbol dafür, daß eine Veränderung möglich ist - wie hoch ihr Preis auch sein mag."
- 31) Vgl. dazu die Dokumente bei Adler, Revolutionäres Lateinamerika, S. 29ff.
- 32) Lopez, The Political Dynamics of the Latin American Society Today, S. 159; vgl. auch Lehmann, The Transfiguration of Politics, S. 147: "...the dynamics of the Cuban Revolution are bound to attract the revolutionary aspirations and struggle of the wider Latin American world. This does not mean a proliferation of revolutions Cuban-style from Mexico to Argentina. Nor does it mean an imminent and unified uprising of the whole South American continent. It means that the tide is beginning to run, and with gathering force, against North American imperialist colonialism. It means that the impoverished and oppressed agrarian and urban masses are beginning to find their way toward a revolutionary vanguard aware of Lenin's dictum that 'without a revolutionary theory there is no revolutionary movement', and mindful of the lessons in guerilla warfare taught by Mao Tse-Tung and Che Guevara."
- 33) Zu der Vielzahl der Revolutionsverständnisse in Lateinamerika vgl. Adler, Revolutionäres Lateinamerika, S. 11ff; vgl. auch die Revolutionstypologie von F. Houtard, die Bonino, Christians and the Political Revolution, S. 106, zitiert.

- 34) Bonino, Christians and the Political Revolution, S. 108, nennt die Frage nach Gewalt und ihrer Legitimation eine untergeordnete, relative Frage: "It is subordinate because it has to do with the 'cost' of the desired change - the question of the legitimacy of revolution is not decided on the basis of the legitimacy of violence and vice versa. 'Violence' is a cost that must be estimated and pondered in relation to a particular revolutionary situation. It is 'relative' because in most revolutionary situations - at least in those with which we are concerned - violence is already a fact constitutive of the situation: injustice, slave labor, hunger, and exploitation are forms of violence which must be weighed against the cost of revolutionary violence."
- 35) Vgl. G. Arroyo, Christen und Guerilleros. Für den bewaffneten Befreiungskampf, in: H. Lüning (Hg.), Mit Maschinengewehr und Kreuz, Hamburg 1971, S. 104: "Die subversive Gewalt hat inzwischen viele Formen angenommen. Sie bricht in unkontrollierten Demonstrationen aus, in Besetzungen von Landgütern, Fabriken, Kirchen und Universitäten, in Arbeiter- und Studentenstreiks. Es gibt nur wenige lateinamerikanische Länder, die diese Reaktion einer überangegangenen Mehrheit nicht erleben; einer Mehrheit, für die die Gesellschaftsstrukturen bis heute Ausbeutung bedeuten, Ausschluß von Fortschritt, Wohlstand und politischer Mitbestimmung. Diese Mehrheit kennt oft keine Sprache mehr, als die der Gegengewalt."
- 36) Vgl. Arroyo, Christen und Guerilleros, S. 104, wo er die Ideologisierung des Gewaltbegriffs beschreibt: "Die wirtschaftliche, politische und soziale Ungerechtigkeit wird nicht als Gewalt bezeichnet, sondern als Teil der 'Ordnung'. Mit diesem Trick wird Gewalt zur Beschreibung von Aktionen reserviert, die die 'legale Ordnung' angreifen. Wenn andere legitim Gewalt anwenden, um ihr durch das System nicht garantierte Grundrecht zu erlangen, sind sie Kriminelle, die gesetzeswidrig handeln."
- 37) Vgl. G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung, München 1973, S. 127: "Die politischen Optionen dringen ... mehr und mehr in die Kirche ein und stellen sie vor die zunehmend deutliche Alternative, die unser Erdteil im Augenblick erlebt: für oder gegen das System oder, genauer gesagt, Reform oder Revolution."
- 38) Jo Costa, zitiert bei Arroyo, Christen und Guerilleros, S. 106.

- 39) Camilo Torres, zitiert bei Bonino, *Christians and the Political Revolution*, S. 106.
- 40) Vgl. dazu auch die Torres-Darstellung bei Bonino, *Theologie im Kontext der Befreiung*, S. 47ff.
- 41) Cardenas, *Christen und der Kampf um eine neue soziale Ordnung in Lateinamerika*, S. 147f.
- 42) Antonio Fragoso, zitiert bei Bezerra de Melo, *Christentum und Revolution*, S. 259.
- 43) So der Titel eines Aufsatzes von E. Castro, in: J.C. Bennett (Hg.), *Christian Social Ethics in a Changing World*, New York/London 1966, S. 348ff.
- 44) In: Rendtorff/Tödt, *Theologie der Revolution*, S. 157ff (Plädoyer).
- 45) Plädoyer, S. 158.
- 46) Ebenda, S. 160.
- 47) Ebenda, S. 161.
- 48) Vgl. Plädoyer, S. 161.
- 49) Vgl. Castro, *Conversion and Social Transformation*, S. 364: "In short, we shall be able to measure the reality of our conversion by the extent of our involvement in the struggle for social justice and the detachment with which we move in the midst of the prevailing social systems."
- 50) Vgl. auch Cardenas, *Christen und der Kampf um eine neue soziale Ordnung in Lateinamerika*, S. 148, der aus der El-Tabo-Konsultation für Kirche und Gesellschaft zitiert: "Revolution ist deshalb ein Werkzeug, eine soziale Ordnung herzustellen, die es erlaubt, daß die Nächstenliebe nicht nur gelegentlich oder vorübergehend und nur an einigen wenigen geübt wird, sondern ständig und an der Majorität unserer Nächsten. Deshalb ist die Revolution nicht nur erlaubt, sondern obligatorisch für jene Christen, die in ihr den einzigen wirksamen Weg sehen, auf dem sie das Gebot der Nächstenliebe erfüllen können."
- 51) Vgl. H. Lünig, *Camilo Torres. Priester, Guerillero*, Hamburg 1970², S. 115f.
- 52) Castro, *Conversion and Social Transformation*, S. 350.

- 53) Vgl. Castro, aaO, S. 349: "We often hear the assertion: Change man's heart, and society will change. The fallacy of the argument is immediately evident. No such thing as 'man's heart' exists apart from man's relations. ... In plain language, I exist in a whole collection of relations that make up my being. To change my heart means in some measure also to change those relations."
- 54) Castro, aaO, S. 351f: "The society that in the New Testament was concerned with personal relations, and in which love could be expressed directly, has been transformed today into an impersonal society in which love has to be expressed in social patterns."
- 55) Vgl. Castro, aaO, S. 363: "If conversion places us in the midst of our brothers and identifies us with them, we shall thereby learn the importance of structural factors in our society."
- 56) Die Aktion Gottes und die Verantwortung der Christen. Botschaft an die evangelischen Kirchen Lateinamerikas, in: Rendtorff/Tödt, Theologie der Revolution, S. 154.
- 57) Plädoyer, S. 160; vgl. auch als ein weiteres Beispiel solcher theologischer Benennung: 'Manifesto to the Bolivian Nation' der Methodistischen Kirche von Bolivien 1970, in: Castro, Amidst Revolution, S. 91: "Not only there are dehumanizing tendencies within man himself, there are dehumanizing forces built into society. Sin has an objective social dimension... Structures are the product of human activity but they assume an impersonal, even demonic character, and put themselves beyond the reach of individual action."
- 58) Vgl. dazu T. Rendtorff, Der Aufbau einer revolutionären Theologie, in: ders./H.E. Tödt, Theologie der Revolution, Frankfurt/M. 1969⁵, S. 67. Er analysiert diese Ambivalenz der revolutionären Theologie: "Sie (die Ambivalenz, H.B.) besteht in der Verbindung politischer und sozialer Progressivität mit Tendenzen einer letztlich unkritischen Bibeltheologie und Geschichtstheologie."
- 59) Vgl. T. Rendtorff, Der Aufbau einer revolutionären Theologie, S. 41ff; vgl. auch M. Honecker, Konzept einer sozialethischen Theorie, Tübingen 1971, S. 168ff.
- 60) Vgl. dazu den nächsten Abschnitt in diesem Kapitel.
- 61) Assmann, Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Länder als Ort einer Theologie der Revolution, S. 232.

2. Richard Shaull

- 1) Vgl. Abrecht, Die Entwicklung einer ökumenischen Sozialethik, S. 20f: Die christliche Verantwortung für den raschen sozialen Umbruch.
- 2) Vgl. R. Shaull, Revolutionary Change in Theological Perspective, in: J.C. Bennett (Hg.), Christian Social Ethics in a Changing World, New York/London 1966, S. 23ff.
- 3) Die Polarisation "zwischen denen, welche sich der Wohltaten des Status quo erfreuen, und denen, die am meisten Grund haben, ihn zu verändern" führt unweigerlich zum Thema Revolution, so R. Shaull, dt. Übersetzung des oben genannten Aufsatzes: Revolution in theologischer Perspektive, in: ders., Befreiung durch Veränderung, München 1970, S. 92.
- 4) R. Shaull, Kirche und Theologie im Sog der Revolution, in: Befreiung, S. 153.
- 5) Vgl. R. Shaull, Zwischenstation, in: Befreiung, S. 21.
- 6) Vgl. dazu den grundlegenden Aufsatz von J.B. Metz, Kirche und Welt im Lichte einer 'politischen Theologie', in: ders., Zur Theologie der Welt, München 1969², S. 99ff.
- 7) Vgl. Shaull, Zwischenstation, in: Befreiung, S. 18, wo in diesem Sinne L. Gilkey zustimmend zitiert wird.
- 8) Vgl. ebenda, S. 18: "Für dieses neue Bewußtsein sind alle Götter tot." Vgl. auch R. Shaull, Revolution: Erbe und Option unserer Zeit, in C. Oglesby/R. Shaull, Amerikanische Ideologie, Frankfurt/M., 1969, S. 212: "Sind diese Kategorien (sc. die der traditionellen Metaphysik, H.B.) erst einmal verschwunden, dann steht die Zukunft offen; der Mensch hat die Freiheit und die Verantwortung, sein eigenes Schicksal zu bestimmen."
- 9) Vgl. Shaull, Erbe, S. 226ff.
- 10) Shaull, Erbe, S. 226. An anderer Stelle, Der christliche Glaube als Skandal in einer technokratischen Welt, in: Befreiung, S. 136, beschreibt Shaull die politische Konsequenz des technokratischen Bewußtseins, das von folgender Voraussetzung ausgeht: "Daß das Leben sich in Spiralen aufwärts bewegt, daß das Los der beraubten Welt ohne einen fundamentalen Umsturz unserer Position in ihr verbessert werden kann und daß die von uns durch lange Arbeit entwickelten Werte des Lebens früher oder später von der übrigen Welt angenommen und willkommen ~~ge~~hen werden."
- 11) Shaull, Der christliche Glaube, in: Befreiung, S. 137.

- 12) Vgl. Shaull, Revolutionäre Gewalt bei der Erneuerung der Gesellschaft, in: Befreiung, S. 70ff.
- 13) Vgl. H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, Neuwied/Berlin 1970, passim, besonders Teil 1: Die eindimensionale Gesellschaft, S. 21ff.
- 14) Vgl. dazu Shaull, Revolutionäre Gewalt, in: Befreiung, S. 72: "...eine Gesellschaft kann aus der Sackgasse, in der sie gefangen ist, entkommen, wenn sie es wagt, die Macht der alten Ordnung zu brechen und eine neue zu schaffen. Um dieses Wagnis, das eine was not tut zu tun, geht es in der Revolution. Wenn eine Gesellschaft die Kraft verloren hat, sich selbst zu erneuern, ist die Revolution die einzige Alternative zu Tod und Faschismus."
- 15) Vgl. Shaull, Erbe, S. 207: "Es ist heute klar erwiesen, daß dieselben Entwicklungen, die zu Verbesserungen unserer wirtschaftlichen Lage führen, auch neue Formen sozialer Vorherrschaft im Gefolge haben und unsere Teilnahme am Entscheidungsprozeß, der unsere Zukunft bestimmt, noch stärker als in der Vergangenheit beschränken. Mehr noch, solange der technische Fortschritt mit der heute in unserer Gesellschaft herrschenden Ideologie verbunden ist, versehen jene Entwicklungen, die alte Gesellschaftsstrukturen überholt erscheinen lassen, diese mit einem nahezu unbegrenzten Vermögen zur Selbsterhaltung."
- 16) Vgl. dazu J. Habermas, Technik und Wissenschaft als 'Ideologie', in: ders., Technik und Wissenschaft als 'Ideologie', Frankfurt/M. 1969³, S. 48ff.
- 17) K. Marx, Die Frühschriften, hg. v. S. Landshut, Stuttgart 1971, S. 220.
- 18) Vgl. Marx, aaO, S. 222f; S. 223: "Die Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das Proletariat."
- 19) H. Marcuse, Versuch über die Befreiung, Frankfurt/M. 1969, S. 33; vgl. auch S. 86f: "Im Herrschaftsbereich des korporativen Kapitalismus fallen die beiden historischen Faktoren der Umwandlung, der subjektive und der objektive, nicht zusammen; sie bestehen in verschiedenen und sogar antagonistischen Gruppen", unter denen Marcuse die industrielle Arbeiterklasse und die junge nonkonformistische Intelligenz versteht.
- 20) Marcuse, aaO, S. 80.
- 21) Vgl. Shaull, Erbe, S. 208f; S. 209: Shaull entdeckt "ein verheißungsvolles Symptom. Aus der Matrix von Frustration und Schmerz ist eine neue Gesellschaft im Entstehen begriffen, deren Mitglieder das Problem nicht nur erfassen und davon überzeugt sind, daß radikale

Veränderungen dringend notwendig sind, sondern die sich auch verpflichtet fühlen, sich für solche Veränderungen einzusetzen.... Ich meine die neuen Revolutionäre und die neuen Bewegungen, in die sie einbezogen sind."

- 22) Shaull, Der christliche Glaube, in: Befreiung, S. 145.
- 23) Ebenda.
- 24) Vgl. Shaull, Die revolutionäre Herausforderung an Kirche und Theologie, in: Befreiung, S. 117; vgl. auch Shaull, Erbe, S. 254: "Anstelle einer totalen Revolution im Sinne eines frontalen Angriffs auf die Gesamtstruktur der etablierten Ordnung sollten wir uns für eine permanente Revolution einsetzen, durch die die gesamte Struktur mit einer zunehmenden Zahl von Forderungen an jenen Punkten konfrontiert wird, wo Veränderungen unaufschiebbar sind."
- 25) Shaull, Die revolutionäre Herausforderung, in: Befreiung, S. 118.
- 26) Vgl. Shaull, Erbe, S. 254.
- 27) R. Shaull, Die politische Bedeutung gleichnishaften Handelns, in: J. Degen, Das Problem der Gewalt, Hamburg 1970, S. 162 ff.
- 28) Ebenda, S. 165.
- 29) Vgl. Th. Ebert, Gewaltfreier Aufstand. Alternative zum Bürgerkrieg, Freiburg/Br. 1968, S. 32 ff.
- 30) Vgl. zur Bedeutung des Transzendenzbegriffs bei Shaull auch Tödt, Revolution als neue sozialetische Konzeption, in: Rendtorff/Tödt, Theologie der Revolution, S. 22ff.
- 31) Shaull, Revolutionäre Gewalt bei der Erneuerung der Gesellschaft, in: Befreiung, S. 77; vgl. auch ders., Erbe, S. 249.
- 32) Vgl. Shaull, Revolutionäre Gewalt, in: Befreiung, S. 79: "In einer Gesellschaft, die ... in ihrer Struktur, wenn nicht sogar in ihrem Wesen, gewalttätig ist, und in der die kühl kalkulierte Gewalt des Technokraten in Vietnam Dörfer zerstören kann, um sie zu retten, ... wird jede Andeutung von Gewalt, die der Veränderung der gesellschaftlichen Ordnung dient, als zutiefst unverantwortlich gebrandmarkt und als eine Bedrohung der Existenz unserer Nation betrachtet."
- Vgl. dazu auch Marcuse, Versuch über die Befreiung, S. 114: "Wenn gesetzliche Gewalt in der täglichen Routine von 'Befriedigung' und 'Befreiung' unbegrenzte Verbrennungen,

Vergiftungen und Bombardierungen einschließt, dann kann man die Aktionen der radikalen Opposition, ganz gleich, wie ungesetzlich sie sein mögen, kaum mit demselben Namen benennen: Gewalt."

- 33) Shaull, Revolutionäre Gewalt, in: Befreiung, S. 79.
- 34) Shaull, aaO, S. 82; vgl. auch ders., Der christliche Glaube, in: Befreiung, S. 139: "...die Sehnsucht der Machtlosen nach Macht, durch die sie ihr Schicksal bestimmen können, stößt auf ein sich ausdehnendes Herrschaftssystem, das nicht mehr von einer effektiven Gegenmacht in Schach gehalten wird."
- Vgl. auch ders., Revolutionäre Gewalt, in: Befreiung, S. 79: "Ich möchte deshalb das Wort Gewalt möglichst vermeiden, denn es geht eigentlich um die Frage der Macht und um die Anwendung von Druckmitteln als einer Form von Macht, die den Wandel herbeiführen soll."
- 35) Shaull, aaO, S. 79f: "... wenn wir zugeben müssen, daß unter gewissen Umständen die Revolution die einzige Alternative zu Tod und faschistischer Unterdrückung ist, dann erscheint auch die Anwendung von Gewalt, die das Ziel hat, die Gesellschaft systematisch zu verändern, in einem anderen Licht."
- 36) Shaull, aaO, S. 81: "Der Revolutionär muß die Last auf sich nehmen, das Leben zunächst einmal unerträglich zu machen, wenn in einer bestimmten Situation nur noch ein radikaler Eingriff den Patienten retten kann. Dies bedeutet Gewalt in irgendeiner Form." Vgl. auch Shaull, Erbe, S. 245.
- 37) Vgl. dazu Kapitel II.
- 38) H. Marcuse, Repressive Toleranz, in: R.P. Wolff, B. Moore, H. Marcuse, Kritik der reinen Toleranz, Frankfurt/M. 1970⁷, S. 127f.
- 39) Shaull, Revolution in theologischer Perspektive, in: Befreiung, S. 102.
- 40) Vgl. die Darstellung des marxistischen Geschichtsverständnisses, wie sie H. Fleischer, Marxismus und Geschichte, Frankfurt/M. 1975⁵, gibt. Insbesondere das Kapitel "IV. Historische Notwendigkeit" (S. 128ff) versucht dem landläufigen Verständnis des marxistischen Geschichtsdeterminismus (S. 129: "Gesetzes- und Notwendigkeitsfetischismus") zu begegnen.
- 41) Shaull, Revolution in theologischer Perspektive, in: Befreiung, S. 106.
- 42) Shaull, aaO, S. 104.
- 43) Shaull, Religion und soziale Veränderung, in: Befreiung, S. 172.

- 44) Shaull, Kirche und Theologie, in: Befreiung, S. 148.
- 45) Vgl. Shaull, Der christliche Glaube, in: Befreiung, S. 142: "... Geschichte bewegt sich oft in Sprüngen vorwärts; die soziale Ordnung steht der Zukunft nicht offen gegenüber, immer wieder muß sie aufgebrochen werden."
- 46) Shaull, Kirche und Theologie, in: Befreiung, S. 148.
- 47) Vgl. Shaull, Religion und soziale Veränderung, in: Befreiung, S. 175.
- 48) Shaull, Erbe, S. 230.
- 49) Vgl. Shaull, Revolution in theologischer Perspektive, in: Befreiung, S. 96f; vgl. auch ders., Religion und soziale Veränderung, in: Befreiung, S. 172; vgl. auch ders., Kirche und Theologie, in: Befreiung, S. 161f.
- 50) Shaull, Revolution in theologischer Perspektive, in: Befreiung, S. 101; vgl. eine ähnliche Aussage über Gottes Geschichtshandeln bei H. Cox, Der Christ als Rebell, Kassel 1968², S. 12: "Gott ist in erster Linie in politischen Ereignissen, in Revolutionen, Umwälzungen, Invasionen, Niederlagen gegenwärtig. Wenn die Bibel von Gott redet, tut sie das fast immer in der Sprache der Politik."
- 51) Shaull, Revolution in theologischer Perspektive, in: Befreiung, S. 101; vgl. auch S. 104: "... der Christ dürfte in gewissen Situationen eine relative Koinzidenz zwischen der Richtung des revolutionären Kampfes und Gottes humanisierendem Tun in der Welt wahrnehmen."
- 52) Honecker, Konzept einer sozialethischen Theorie, S. 181; vgl. dazu auch Kapitel I, 4.
- 53) Shaull, Revolution in theologischer Perspektive, in: Befreiung, S. 110.
- 54) Vgl. Shaull, Der christliche Glaube, in: Befreiung, S. 137f, woer eine "Theologie der Revolution" als systematischen Entwurf ablehnt.
- 55) Vgl. dazu die ausführliche Kritik von Rendtorff, Der Aufbau einer revolutionären Theologie, besonders S. 58ff.
- 56) Shaull, Revolution in theologischer Perspektive, in: Befreiung, S. 93; vgl. auch S. 95: "Wenn wir unsere Geschichte im Lichte der biblischen Geschichte betrachten, so könnten wir uns in der Mitte der Revolution wie zu Hause fühlen."

- 57) Aus diesem Grunde erscheint die strukturelle Vergleichsanalyse, die Rendtorff und Tödt durchführen, nicht unbedingt adäquat, weil sie zum strukturell begründeten Verdikt führt, aber nicht der jeweiligen historischen Situation entsprechend ihr Urteil bildet.
- Die Gefahr ahistorischer, struktureller Gleichsetzung beschreibt anschaulich Marcuse, Repressive Toleranz, S. 124: "Die großen Kreuzzüge gegen die Humanität ... mit derselben Unparteilichkeit zu behandeln wie die verzweifelte Kämpfe für die Humanität, bedeutet ihre gegensätzliche historische Funktion zu neutralisieren, die Henker mit ihren Opfern zu versöhnen und die Überlieferung zu verzerren."
- 58) Vgl. Shaull, Erbe, S. 253ff; vgl. auch ders., Die revolutionäre Herausforderung, in: Befreiung, S. 118.
- 59) Shaull, Revolution in theologischer Perspektive, in: Befreiung, S. 100; vgl. auch S. 109.
- 60) Shaull, aaO, S. 100. Der Kampf um Humanisierung als Ausdruck des messianischen Geschichtsverlaufs ist ein von P. Lehmann, Ethik als Antwort, München 1966, übernommenes Motiv. Dieser Kampf ist die Lebensäußerung der koinonia; vgl. z.B. Lehmann, Ethik als Antwort, S. 64f, wo die Wirklichkeit der Kirche mit koinonia und ecclesia beschrieben und als ethische gekennzeichnet wird, "weil Gottes Handeln in der Welt konkret wird in der Umwandlung menschlicher Motivation und der Strukturen menschlicher Beziehung, die das Material menschlicher Erfüllung sind." Vgl. auch S. 93: "Die christliche koinonia ist in der Welt der Vorgesmack und das Zeichen dafür, daß Gott immer getan hat und gegenwärtig tut, was notwendig ist, um das menschliche Leben menschlich zu machen und zu erhalten."
- 61) Vgl. Rendtorff, Der Aufbau einer revolutionären Theologie, S. 61.
- 62) Shaull, Die Theologie und die Veränderung der Gesellschaft, in: Befreiung, S. 248.
- 63) Shaull, Revolution in theologischer Perspektive, in: Befreiung, S. 94.
- 64) Shaull, Kirche und Theologie, in: Befreiung, S. 164.
- 65) Vgl. Shaull, Die revolutionäre Herausforderung, in: Befreiung, S. 119.
- 66) P. Lehmann, Ethik als Antwort, München 1966.
- 67) Vgl. Lehmann, Ethik als Antwort, S. 116: "Wenn die ethische Reflexion im Beziehungsfeld der koinonia

vollzogen wird, erhalten die Methode und der Stoff der Ethik einen konkreten und auf das Beziehungsfeld hingeordneten Charakter. Einer koinonia-Ethik geht es um Beziehungen und Funktionen, nicht um Prinzipien und Vorschriften."

- 68) Vgl. Lehmann, aaO, S. 116f.
- 69) Vgl. Lehmann, aaO, S. 133f: "Die Komplexität der wirklichen menschlichen Situation, mit der sich eine koinonia-Ethik ernsthaft zu befassen sucht, setzt sich stets zusammen aus einem komplizierten Netz von Umständen und menschlichen Wechselbeziehungen, das von der Dynamik der politischen Wirksamkeit Gottes auf der einen Seite und der Vergebung Gottes auf der anderen Seite umschlossen ist."
- 70) Lehmann, aaO, S. 136.
- 71) Vgl. Lehmann, aaO, S. 46ff: Lehmann sieht in dem Ziel menschlicher Reife das anthropologische Korrelat zu dem, was als Ziel des Handelns Gottes gilt: nämlich die Humanisierung und Erhaltung des menschlichen Lebens. Vgl. S. 49: "Der Vorstoß der koinonia in die Welt bedeutet, daß aus allem gewöhnlichen Verhalten ein soziales, nicht ein allgemeingültiges Verhalten wird, weil in der koinonia - und das heißt in der ethischen Wirklichkeit des christlichen Glaubens - die Reife und die Menschlichkeit des Menschen miteinander stehen und fallen. Eine reife Menschlichkeit und die 'neue Menschlichkeit' sind identisch."
- 72) Vgl. F. Hufendiek, Das umstrittene Thema: 'Theologie der Revolution', in: ZEE 13/1969, S. 219: "Shaull bezieht die Lehmannsche 'Situation' bewußt einseitig auf die heutige revolutionäre Lage. Die Gegenwart ist die revolutionäre Situation." Nun wird von Shaull als Einseitigkeit und Reduktion nicht empfunden, was ja in seinem Konzept die gesellschaftliche Gesamtsituation kennzeichnet, nämlich die revolutionäre Lage, die dementsprechend das revolutionäre Verhalten erfordert.
- 73) Shaull, Die revolutionäre Herausforderung, in: Befreiung, S. 123.
- 74) Vgl. Shaull, Zwischenstation, in: Befreiung, S. 7ff.
- 75) Vgl. ebenda, S. 15: "So kann man immer offen sein für Überraschungen; man kann kleine Siege feiern, mitten im Kampf singen und tanzen, wenn wir einen Vorgeschmack von der neuen Lebensordnung bekommen, auf die wir hoffen. Vielleicht gehen wir aus Niederlagen und Mißerfolgen mit neuen Reserven für einen langen und mühevollen Kampf hervor."

Eine ähnliche Transzendierung der Revolution beschreibt J. Moltmann, Gott in der Revolution, in: Feil/Weth, Diskussion, S. 80. Vgl. auch Marcuse, Versuch über die Befreiung, S. 46.

- 78) Vgl. oben die Kategorien Assmanns: 'spezifische' und 'generelle' Theologie der Revolution.

3. Heinz-Dietrich Wendland

- 1) H.-D. Wendland, Kirche und Revolution, in: Appell an die Kirchen der Welt, hg. v. ÖRK, Stuttgart 1967, S. 84ff; ausführlicher in: ders., Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft, Gütersloh 1967, S. 77 (nach letzterem wird zitiert).
- 2) Vgl. dazu den Aufsatz im Vorbereitungsband der Weltkirchenkonferenz: H.-D. Wendland, The Theology of the Responsible Society, in: J.C. Bennett (Hg.), Christian Social Ethics in a Changing World, New York/London 1966, S. 135ff.
- 3) Vgl. Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan, Bd V: Die Erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam, Genf 1948, S. 100: "Eine verantwortliche Gesellschaft ist eine solche, in der Freiheit die Freiheit von Menschen ist, die sich für Gerechtigkeit und öffentliche Verantwortung verantwortlich wissen, und in der jene, die politische Autorität oder wirtschaftliche Macht besitzen, Gott und den Menschen, deren Wohlfahrt davon abhängt, für ihre Ausübung verantwortlich sind."
- 4) Vgl. Wendland, Responsible Society, S. 137: "... a Christian social ethic developed on the basis of the concept of the responsible society must be cast in a different mold from that of Christian social ethics before the Enlightenment and the revolutionary emancipation that followed."
- 5) Wendland, Grundzüge der evangelischen Sozialethik, Köln 1968, S. 180. Damit soll dem Mißverständnis gewehrt werden, dem die 'verantwortliche Gesellschaft' als sozialethische Zielvorstellung ausgesetzt war insofern, als sie 'westlich' interpretiert wurde, obwohl sie gerade als ein dritter Weg zwischen Kapitalismus und Kommunismus sich verstehen wollte. Zur Definition der 'verantwortlichen Gesellschaft', vgl. Abrecht, Die Entwicklung einer ökumenischen Sozialethik, S. 19f; vgl. auch zum Problem Kapitalismus -

Kommunismus: E. Duff, The Social Thought of the World Council of Churches, London 1956, S. 202ff, besonders S. 206, S. 209f.

Vgl. auch Wendland, Responsible Society, S. 144f: "Consequently, the goal of a responsible society has nothing to do with any glorification of the 'western' way of life and of the technical achievements of western civilization nor with any glorification of the absolute emancipation of the individual from all social bonds and responsibilities; nor has the goal anything to do with the illusion of an 'absolute' revolution, which regards radical negations as a sufficient basis for a new ordering of society." Allein diese beidseitige Abgrenzung sichert nach Wendland die angestrebte Universalität des Konzepts.

- 6) Vgl. Wendland, Responsible Society, S. 142; vgl. auch S. 147: "... the church becomes the advocate of humanitas."
- 7) Wendland, aaO, S. 151.
- 8) Wendland, aaO, S. 147.
- 9) Wendland, aaO, S. 150: "There is no department of human life that can be withdrawn from the church's co-responsibility."
- 10) Vgl. Wendland, aaO, S. 148: "To fight for a responsible society means to carry out this purpose within the institutions of society, which involves the ceaseless criticism, revision and reforms of their structures;..."
- 11) Wendland, aaO, S. 143.
- 12) Wendland, aaO, S. 141.
- 13) Vgl. dazu Wendland, Grundzüge der evangelischen Sozial-ethik, S. 166: Unsere heutige Welt ist durch Revolutionen geschaffen: "auf diesem Boden, den die großen europäischen Revolutionen bereitet haben, leben wir alle, ob Demokraten oder Kommunisten, Christen oder Nichtchristen." Vgl. auch S. 178: "Ständige kritische Analyse der vorfindlichen Gesellschaft, das ist unsere Aufgabe; das ist ein Erbe, das wir vom Sozialismus zu übernehmen und zu aktualisieren haben, ein großes Erbe."
- 14) Wendland, aaO, S. 170.
- 15) Ebenda.
- 16) Wendland, Kirche und Revolution, S. 86.
- 17) Wendland, aaO, S. 86f.
- 18) Wendland, aaO, S. 86.

- 19) Wendland, aaO, S. 79f.
- 20) K. Marx legt im Kommunistischen Manifest (in: S. Landshut (Hg.), Die Frühschriften, S. 525ff) diese Unruhe als Kennzeichen der 'revolutionären' Bourgeoisie dar.
- Aus diesem Verweis erhellt besonders die Ambivalenz des Wendlandschen Revolutionsbegriffs, der jegliche neuzeitlich-fortschrittliche Bewegung integriert.
- 21) So benennt Wendland seine Verfahrensweise mit Günter Brakelmann, vgl. Wendland, Grundzüge der evangelischen Sozialethik, S. 188.
- 22) Vgl. Wendland, Kirche und Revolution, S. 80ff.
- 23) Ebenda.
- 24) Wendland, Grundzüge der evangelischen Sozialethik, S. 183.
- 25) Wendland, aaO, S. 188.
- 26) Wendland, aaO, S. 182.
- 27) Vgl. dazu Wendland, Die Wirkung der christlichen Eschatologie auf die Gestaltung der christlichen Sozialethik, in: ZEE 1/1957, S. 148: "Die christliche Hoffnung ist Hoffnung auf das Gericht, und diese Hoffnung macht die christliche Sozialethik kritisch, nüchtern und illusionslos. Wer um das kommende Gericht weiß, der sagt allen Utopien ab,..."
- 28) Wendland, Kirche und Revolution, S. 90.
- 29) Vgl. Wendland, Grundzüge der evangelischen Sozialethik, S. 175.
- 30) Vgl. Wendland, aaO, S. 182, wo christliche Sozialethik "revolutionäre, christliche Humanität" genannt wird.
- 31) Dabei spielt es für Wendland keine entscheidende Rolle, inwieweit die Ziele der 'Revolution von oben' abhängig sind von den jeweiligen geschichtlichen Vermittlungen erreichter Revolutionsziele.
- 32) Vgl. dazu auch Metz, Zur Theologie der Welt, S. 107, als Beispiel für die Politisierung der Eschatologie, wie sie in der Politischen Theologie geläufig ist.
- 33) Wendland, Grundzüge der evangelischen Sozialethik, S. 188.
- 34) Ebenda.
- 35) So gibt Moltmann, Gott in der Revolution, S. 66, den angelsächsischen allgemeinen Sprachgebrauch des Wortes

'Revolution' wieder.

- 36) Vgl. dazu den kleinen Beitrag Wendlands, Sollen Christen revolutionär sein? in: Quatember 32/1967-68, S. 50ff, wo Wendland auch die Formel "Liebe durch Strukturen" von Max Kohnstamm aufgreift.
- 37) Vgl. Wendland, aaO, S. 51: "Zum aktiven, weltverändernden Ethos der Liebe sind Christen fähig gemacht. In diesem Sinne sind sie revolutionär, und zwar nicht durch menschliche, sondern allein durch göttliche Vollmacht, deren Wirkung wir uns gar nicht entziehen können."
- 38) Wendland, aaO, S. 53.
- 39) Wendland, aaO, S. 52: Es sei die Aufgabe der Christen, "die faktisch stattfindenden Revolutionen vor dem Absinken und Untergang in neuer Unmenschlichkeit und Gewaltherrschaft zu bewahren."
- 40) Wendland, aaO, S. 50f.
- 41) Vgl. Wendland, Kirche und Revolution, S. 82, wo von verderbten Institutionen, von "Strukturen der Destruktion" die Rede ist.
- 42) Wendland, Sollen Christen revolutionär sein, S. 50f.
- 43) Vgl. dazu unter Kapitel I,5. Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft: Bericht der Sektion II, wo die Problematik dieser beiden Kriterien erörtert wird.
- 44) Vgl. dazu Wendland, Grundzüge der evangelischen Sozialethik, S. 88ff: Das Problem des Naturrechts. Die Verbindung von Aufklärung und Christentum hat verschiedene Ausprägungen, wie die Positionen von Shaul bis Rendtorff deutlich zeigen.
- 45) Vgl. Wendland, aaO, S. 101; vgl. auch S. 103: "Diese (sc. das Liebesgebot und die lex naturae) haben den eigentlich maßstabsetzenden Charakter: die lex naturae einen relativ normativen Charakter, weil sie auf reale geschichtliche Situationen tendiert, und das Liebesgebot, das pneumatische Gottesgebot, den absoluten, radikalen, eschatologischen Charakter - das sind die beiden entscheidenden kritischen Instanzen in der christlichen Soziallehre."
- 46) Wendland, Grundzüge der evangelischen Sozialethik, S. 176.
- 47) Wendland, aaO, S. 177.

4. Trutz Rendtorff

- 1) T. Rendtorff, Politische Ethik oder "politische Theologie"? in: H. Peukert (Hg.), Diskussion zur "politischen Theologie", Mainz/München 1969, S. 218.
- 2) Vgl. T. Rendtorff, Reformation oder Revolution? Über die politische Dimension reformatorischer Theologie, in: ders./K.G. Steck, Protestantismus und Revolution, München 1969, S. 9: Die Reformation habe die Anfänge gelegt für "den Überschnitt des Christentums aus seinem vorwiegend kirchlichen in sein weltgeschichtliches Zeitalter".
- 3) Vgl. Rendtorff, Politische Ethik, S. 219: "Für die gegenwärtige Situation der Ethik muß mit einer relativen Verselbständigung der christlichen Überlieferung im Kontext der modernen Welt gerechnet werden. Sie ist überall dort manifest, wo Grunddaten der christlichen Überlieferung in eine eigene Funktion im Kontext der modernen Welt eingetreten sind...".
- 4) Rendtorff, aa0, S. 227.
- 5) Rendtorff, aa0, S. 219.
- 6) Rendtorff, aa0, S. 219: "Das dauerhafte Bündnis der kirchlichen Theologie mit der jeweils herrschenden politischen Autorität wird unter den Bedingungen des neuzeitlichen Christentums aus christlichen Gründen unglaublich.".
- 7) T. Rendtorff, Theologie oder Prophetie? Der politische Sinn theologischer Kontroversen, in: A. Rich (Hg.), Humane Gesellschaft. Beiträge zu ihrer sozialen Gestaltung, Zürich 1970, S. 121ff.
- 8) Rendtorff, aa0, S. 123.
- 9) Ebenda.
- 10) T. Rendtorff, Der Aufbau einer revolutionären Theologie, in: ders./Tödt, Theologie der Revolution, S. 75.
- 11) Vgl. Rendtorff, Theologie oder Prophetie, S. 124f.
- 12) Vgl. Rendtorff, Der Aufbau einer revolutionären Theologie, S. 41ff.
- 13) Rendtorff, aa0, S. 72ff.
- 14) Rendtorff, aa0, S. 73.
- 15) Rendtorff, aa0, S. 74.

- 16) Vgl. dazu auch H.E. Tödt, Revolution als neue sozial-ethische Konzeption, S. 28, der die theologische Begründung Shaulis sogar in Parallele zum Selbstverständnis der Theologie der Deutschen Christen, bzw. in Parallele zu Kriegspredigten von 1914-18 bringt.

Dazu wäre zumindest anzumerken, daß bei solchen Vergleichen die unterschiedliche Qualität der Theologen unberücksichtigt bleibt: Es macht einen Unterschied, ob bestehende politische Verhältnisse, welche Unterdrückung legalisieren, theologisch legitimiert werden, oder ob ungerechte gesellschaftliche Strukturen aufgetroffen und kritisiert werden sollen. Dies bezeichnet gerade den Unterschied, der in der Diskussion über den alten Begriff der 'Politischen Theologie' und ihrer neuen gesellschaftskritischen Ausprägung deutlich wurde.

Vgl. dazu H. Maier, "Politische Theologie"? in: Feil/Weth, Diskussion, S. 4ff. Moltmann spricht in diesem Zusammenhang von politischer Religion und politischer Theologie als deren Kritik, vgl. dazu J. Moltmann, Theologische Kritik der Politischen Religion, in: J.B. Metz, J. Moltmann, W. Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung, München/Mainz 1970, S. 20ff.

Vgl. dazu auch im Hinblick auf das Gewaltverständnis die Position Marcuses (Kapitel II, 2.2.3), der die geschichtliche Funktion von Gewalt als Kriterium zur Beurteilung von Gewaltvorkommen nennt.

- 17) Rendtorff, Der Aufbau einer revolutionären Theologie, S. 44ff.
- 18) Vgl. Rendtorff, aaO, S. 45: "Dieser gegenwärtige Stand der revolutionären Ungeduld bestimmt deshalb auch das Bild der Geschichte und gegenwärtigen Struktur Lateinamerikas. Er ist das Prinzip einer politischen Hermeneutik, der zufolge man nur etwas sieht, wo man auch etwas will. Die Analyse zeigt einen Endzustand, auf den alles zuläuft und der die Praxis radikaler Veränderung fordert."
- 19) Rendtorff, aaO, S. 48; vgl. S. 49 die Bemerkung zur "Spontaneität" der Parteilichkeit, die ihren Sitz in der revolutionären Theorie habe.
- 20) Rendtorff, Theologie oder Prophetie, S. 127.
- 21) Rendtorff, aaO, S. 125.
- 22) Vgl. T. Rendtorff, Wo sich die Geister scheiden. Kritische Erwägungen zur Frage der Gewaltanwendung, in: Evangelische Kommentare 2/1969, S. 146: "Wo eine Situation gegeben ist, in der sich neue gesellschaftliche Gruppen politisch kein Gehör zu verschaffen vermögen, ist potentiell Gewaltanwendung die einzige Antwort, die

übrigbleibt... Es ist der Ausnahmefall in einer mehrsinnigen Bedeutung: Ausnahme im Sinne dessen, was von niemandem als Normalsituation gewollt werden kann und Ausnahme im Sinne derer, die nicht oder noch nicht zur Regel des Bestehenden gehören."

- 23) Vgl. den Aufsatz von F. Haug, Das Ganze und das ganz Andere. Zur Kritik der reinen revolutionären Transzendenz, in: J. Habermas (Hg.), Antworten auf Herbert Marcuse, Frankfurt/M. 1969⁴, S. 50ff.
- 24) H. Marcuse, Ethik und Revolution, in: ders.,⁸ Kultur und Gesellschaft 2, Frankfurt/M. 1970, S. 130ff.
- 25) Marcuse, aaO, S. 132.
- 26) Marcuse, aaO, S. 137.
- 27) Marcuse, aaO, S. 132.
- 28) Vgl. dazu Kapitel II, 2.2.
- 29) Rendtorff, Ethik und Revolution. Eine kritische Konfrontation, in: ders./Tödt, Theologie der Revolution, S. 110.
- 30) Rendtorff, aaO, S. 103.
- 31) Rendtorff, aaO, S. 109.
- 32) Rendtorff, aaO, S. 107.
- 33) Rendtorff, aaO, S. 109.
- 34) Rendtorff, Wo sich die Geister scheiden, S. 147.
- 35) So lautet der Titel des oben (Anm. 22) zitierten Aufsatzes.
- 36) Rendtorff, aaO, S. 148: "Wo nun die Artikulation von Kritik und Fortschritt, die von unten kommt, umschlägt in die wie immer motivierte Bejahung von Gewalt, da könnte das ein Zeichen dafür sein, daß das Bewußtsein solcher Träger der Kritik bereits in den Bann der Großen, der Herrschaft und ihrer Anonymität geschlagen ist. Die Bejahung der Gewaltanwendung könnte ein Indiz einer Anpassung sein,... Dann ist sie Ausdruck der Unfreiheit, die sie bekämpft."
- 37) Rendtorff, aaO, S. 146.
- 38) Rendtorff, aaO, S. 145.
- 39) Rendtorff, Ethik und Revolution, S. 108.
- 40) Rendtorff, Der Aufbau einer revolutionären Theologie, S. 43f.

- 41) Vgl. dazu R. Strunk, Aspekte des Gewaltproblems im Kontext einer Theologie der Revolution, in: Feil/Weth, Diskussion, S. 276: "...es ist die paradoxe Situation, daß der revolutionäre Wille authentisch auf die Beseitigung einer Gewalt von Menschen über Menschen zielt und zu diesem Zweck mit der Notwendigkeit einer Gewaltanwendung moralisch zurechtkommen muß."
- 42) Rendtorff, Ethik und Revolution, S. 104.
- 43) Strunk, Aspekte des Gewaltproblems, S. 276.
- 44) Unausgeführt bleibt hier zunächst die Frage, inwieweit das Gewaltproblem überhaupt in den Kategorien von Zweck und Mittel zureichend behandelt werden kann und ob nicht ein Gewaltbegriff - auf der Basis auch struktureller Gewalt ausgebildet - diese Kategorien hinter sich lassen muß. Diese Frage wird weiter unten (Kapitel II) zu stellen sein.
- 45) Vgl. dazu J.M. Lochmann, Ökumenische Theologie der Revolution, in: Ev Th 27/1967, S. 638: "Ist nicht das Problem der Gewalt in der heutigen Ökumene eigentlich mehr ein 'ideologisches' als ein theologisches Problem? Spiegeln nicht die verschiedenen Antworten einfach die verschiedenen gesellschaftlichen Positionen in dem 'Weltklassenkampf' unserer Welt wider? Die 'Armen' drängen zur Revolution - auch mit Gewalt. Die 'Reichen' problematisieren sie - scheinbar theologisch, in Wirklichkeit: ideologisch."
- 46) Vgl. Habermas, Technik und Wissenschaft als 'Ideologie', S. 65ff.
- 47) Vgl. Rendtorff, Ethik und Revolution, passim, besonders S. 111ff.

5. Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft: Bericht der Sektion II

- 1) Vgl. H.E. Tödt, Technische oder soziale Revolution - eine theologische Alternative? in: Rendtorff/Tödt, Theologie der Revolution, S. 76ff.
- 2) Ch.C. West, Technologen und Revolutionäre, in: Ev Th 27/1967, S. 665.
- 3) West, aaO, S. 664.
- 4) West, aaO, S. 670 zitiert Bola Ige (Nigeria): "Unsere Hauptforderung ist, teilzuhaben an der Macht, die heute

in den Händen einer Minderheit der Menschheit konzentriert ist."

- 5) West, aaO, S 671f.
- 6) West, aaO, S. 674; vgl. auch W.-D. Marsch, Theologische Legitimierung revolutionärer Praxis? in: Evangelische Kommentare 2/1969, S. 319f.
- 7) Hierfür standen im Vorangehenden die Positionen der revolutionären Theologie einerseits und andererseits der Theologie, deren politische Implikationen und Folgen im Bereich vermittelbarer Reformen verblieben. Es war deutlich geworden, daß sich in diesen Positionen unterschiedliche Arten theologischer Konstruktion präsentieren: Bei den Theologen der Revolution wurde die gegenwärtige Nötigung zu tiefgreifender sozialer Veränderung in Entsprechung gesehen zum biblisch bezeugten Willen und Handeln Gottes, oder sie wurde motiviert durch den eschatologischen Gehalt biblischer Verheißungen. Demgegenüber ging die Theologie Rendtorffs von der aufweisbaren Übereinstimmung politischer und gesellschaftlicher Wirklichkeit mit christlichen Grunddaten aus, die jeweils in ihrer Verbindung, nicht in ihrer Entgegensetzung zur Wirkung kommen.
- 8) Vgl. Lotz, Der Begriff der Revolution in der ökumenischen Diskussion, S. 17, der als erste Typen "Revolution als politisch-gesellschaftliche Totalumwälzung" und "Revolution als technisch-wissenschaftlicher Fortschritt" nennt.
- 9) S.L. Parmar, Einführung in den Entwurf der Sektion III, in: Bericht aus Uppsala, S. 42.
- 10) Wesen und Auftrag des Staates in einer Zeit des Umbruchs, Bericht der Sektion II in: Appell an die Kirchen der Welt, S. 151ff (zit.: Sektion II).
- 11) Sektion II, S. 152, Nr. 4.
- 12) Ebenda.
- 13) Sektion II, S. 156, Nr. 26.
- 14) Sektion II, S. 155, Nr. 18f.
- 15) Ebenda, Nr. 21.
- 16) Vgl. Sektion II, S. 159, Nr. 34: "Wesen und Funktion des Rechts sind in der sozialen Ordnung und in dem Gedanken der verantwortlichen Gesellschaft mit inbegriffen."
- 17) Vgl. Sektion II, S. 156, Nr. 26.

- 18) H. Simon, "Wer wenig im Leben hat, soll viel im Recht haben", Beiträge zu einer ökumenischen Rechtstheologie, in: Ökumenische Rundschau 16/1967, S. 341.
- 19) Simon, aaO, S. 340.
- 20) Sektion II, S. 159f, Nr. 35; vgl. zu dieser Reihung der drei Stufen im Bereich des Rechts: Sektion II, S. 157, Nr. 28.
- 21) Vgl. Simon, aaO, S. 348, wo er Rechtssetzung und Rechtsfindung gemäß dem ökumenischen Bericht beschreibt: Sie bleiben "das notwendig unzulängliche Wagnis menschlichen Tuns mit dem Ziel, eine relative, vorläufige Ordnung des Zusammenlebens zu schaffen, die zwar auf die unerreichbare Gerechtigkeit ausgerichtet sein soll, sich aber mit dem Nahziel der Rechtssicherheit begnügen muß."
- 22) Simon, aaO, S. 348.
- 23) Sektion II, S. 170, Nr. 82.
- 24) Vgl. Sektion II, S. 157, Nr. 29: "Wenn ferner seit Generationen Bauern von Großgrundbesitzern ausgebeutet wurden, sollen Christen sich dann an die erlassenen konventionellen Eigentumsgesetze halten? Sollen sie das sogar dann tun, wenn in dem verfassungsmäßigen oder gesetzten Recht keine Vorkehrungen für solche (gemeint ist: die konventionellen Eigentumsgesetze aufhebenden, H.B.) grundlegenden Veränderungen getroffen sind?"
- 25) Vgl. Sektion II, S. 165ff: "Verantwortliche Beteiligung am politischen Leben". Unter dieser Überschrift wird insbesondere das Problem oppositioneller Gewaltanwendung behandelt.
- 26) Sektion II, S. 158, Nr. 31; vgl. auch S. 156, Nr. 26: "Revolutionäres Handeln bedarf des Rechts, das ihm den Weg zu weiteren Veränderungen offenhält."
- 27) Sektion II, S. 158, Nr. 31.
- 28) Vgl. Appell an die Kirchen der Welt, S. 253, Nr. 20.
- 29) Appell an die Kirchen der Welt, S. 254, Nr. 23.
- 30) Appell an die Kirchen der Welt, S. 255, Nr. 25.
- 31) Appell an die Kirchen der Welt, S. 254, Nr. 24.
- 32) J.B. Metz, "Politische Theologie" in der Diskussion, in: H. Peukert (Hg.), Diskussion zur "politischen Theologie", Mainz/München 1969, S. 281.

- 33) Metz, aaO, S. 281.
- 34) Vgl. Sektion II, S. 165ff.
- 35) Vgl. im Bericht der Sektion III, in: Appell an die Kirchen der Welt, S. 194f, Nr. 84f und S. 196, Nr. 90.
- 36) Simon, Wer wenig im Leben hat, soll viel im Recht haben, S. 355.
- 37) Sektion II, S. 171.
- 38) Daß diese Betrachtungsweise sich durchsetzt, zeigt sich in Uppsala. Zum einen wird der Zusammenhang von herrschender Gewalt und Revolution ähnlich formuliert, vgl. Bericht aus Uppsala, S. 97: "Revolutionen sind gewöhnlich Reaktionen gegen herrschende Gewalttätigkeit, wo andere Möglichkeiten zur Veränderung versagt werden." Zum anderen wird ein historischer Kalkül formuliert, S. 98: "In extremen Situationen haben christliche Gruppen die Gefahr und Schuld des Blutvergießens auf sich genommen (Beispiele: der Widerstand gegen Hitler, die kubanische Revolution gegen das Batista-Regime). Wer diese verurteilt, sollte das durch solche Regimes hervorgerufene Blußvergießen und die ständige, unachtsame Vernichtung von Menschenleben nicht vergessen, die durch Gegebenheiten der heutigen Gesellschaft wie etwa Arbeit unter unmenschlichen Bedingungen verursacht wird."
- 39) Sektion II, S. 171, Nr. 84.
- 40) Zu diesem Themenkomplex vgl. Kapitel II.
- 41) Sektion II, S. 171, Nr. 84.
- 42) Sektion II, S. 167f.
- 43) Sektion II, S. 167, Nr. 71.
- 44) Sektion II, S. 168f.
- 45) Sektion II, S. 167, Nr. 71.
- 46) Formuliert ist diese Begründung und Zielvorstellung in: Sektion II, S. 166, Nr. 68.
- 47) Bericht der Arbeitsgruppe B, in: Appell an die Kirchen der Welt, S. 256.
- 48) Sektion II, S. 168, Nr. 73: "Die Kirche kann sich jedoch nicht aus ihrer Verantwortung zurückziehen; Untätigkeit kann so bedeutsam sein wie Handeln. Aber wenn die Kirche spricht oder handelt, ist es wichtig, daß sie für die zur Diskussion stehenden Probleme qualifiziert ist und ihre Ziele und Strategien mit einem aufrichtigen

Interesse für die Menschheit wählt. Sie sollte abgeschlossen sein für den Kampf um die Menschenwürde in der ganzen Welt und versuchen, ihr Zeugnis auf diesen Kampf zu beziehen."

- 49) Sektion II, S. 167, Nr. 71.
- 50) Vgl. dazu die Rezeption des Antirassismusprogramms, Kapitel III, 3.
- 51) Vgl. Sektion II, S. 168ff.
- 52) Vgl. Sektion II, S. 171, Nr. 85; vgl. auch S. 157, Nr. 29.
- 53) Vgl. dazu Sektion II, S. 170f, Nr. 83: "Die eindeutige christliche Lehre hinsichtlich der Achtung des Menschen und der Feindesliebe fordert vom Christen, nach allen möglichen friedlichen und verantwortlichen gewaltlosen Formen des Handelns in der Gesellschaft zu suchen. Er muß sich mit den Formen der Gewaltlosigkeit vertraut machen, die in anderen Situationen wirksam angewandt wurden, und er muß schöpferisch solche Formen anstreben, die in seiner eigenen Situation sinnvoll und angemessen sind. Selbst unter den schwierigsten Bedingungen sollte sich der Christ in seiner beharrlichen Herausforderung des Bösen durch gewaltlose Mittel auszeichnen. Einige Christen sind der Auffassung, daß die Verpflichtung zum Zeugnis mit gewaltlosen Mitteln absolut ist, und ihr Zeugnis muß respektiert werden."
- 54) Vgl. Sektion II, S. 166, Nr. 67: "... die Heilige Schrift, die Kirchengeschichte, die heutige christliche Erfahrung und die Erkenntnisse der Sozialwissenschaften und anderer säkularer Wissenschaften beleuchten die Situation, und in ihrem Licht ist der Christ aufgerufen, seinem Verständnis des Willens Gottes in seiner konkreten Situation gehorsam zu sein." Vgl. dazu auch ähnlich: Appell an die Kirchen der Welt, S. 254, Nr. 23.
- 55) Vgl. Sektion II, S. 171, Nr. 85: "...es gibt bestimmte ethische Grundprinzipien, die schöpferisch auf die spezifischen Situationen bezogen werden müssen, in denen sich ein Christ befindet, und die letzte Entscheidung muß sich aus einer Synthese dieser beiden Elemente ergeben."
- 56) Vgl. dazu die Erklärung der Sagorsker Konsultation, in: Feil/Weth, Diskussion, S. 303ff.

6. Tendenzen der Ökumenischen Theoriebildung um 1966

- 1) M.M. Thomas, Issues Concerning the Life and Work of the Church in a Revolutionary World, in: The Ecumenical Review, Vol. XX, No. 4, 1968, S. 410.
- 2) Schon bei Hobbes finden sich die Grundlagen eines Staatsverständnisses, das von der Fähigkeit des Menschen ausgeht, kraft eigener Vernunft und aus der Nötigung zur Selbsterhaltung einen Staatsvertrag zu schließen. Vgl. dazu W. Schweitzer, Der entmythologisierte Staat, Gütersloh 1968, S. 79ff.
- 3) Vgl. dazu die Dialektik der 3. Feuerbachthese, in: K. Marx, Die Frühschriften, S. 339f: "Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung vergißt, daß die Umstände von den Menschen verändert und der Erzieher selbst erzogen werden muß. Sie muß daher die Gesellschaft in zwei Teile - von denen der eine über ihn erhaben ist - sondieren. Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als revolutionäre Praxis gefaßt und rationell verstanden werden."
- 4) Rendtorff, Ethik und Revolution, S. 104.
- 5) Appell an die Kirchen der Welt, S. 268.
- 6) Vgl. dazu die Typologie 'From Fidel and Che Guevara to Camilo Torres and Nestor Paz Zamora' bei P. Lehmann, The Transfiguration of Politics, S. 138ff. Mag ihm auch die Revolutionsgeschichte allzu sehr zur messianischen Geschichte geraten, bedeutsam ist doch, wie Lehmann aufgrund seiner Perspektive den Zusammenhang der revolutionären Bewegungen darzustellen vermag, auf die sich im Lateinamerika der sechziger Jahre die Hoffnungen richteten.
- 7) Lehmann, aaO, S. 161.
- 8) Vgl. Appell an die Kirchen der Welt, S. 194f.
- 9) Vgl. Appell an die Kirchen der Welt, S. 253f.
- 10) Vgl. Appell an die Kirchen der Welt, S. 253.
- 11) Thomas, Issues Concerning the Life and Work of the Church in a Revolutionary World, S. 414.
- 12) Vgl. Appell an die Kirchen der Welt, S. 268, Nr. 6.

- 13) Vgl. hierzu Honecker, Konzept einer sozialetischen Theorie, S. 179: "Bei katholischen und speziell lateinamerikanischen Autoren läßt sich Terminologie und Programm der 'Theologie der Revolution' nicht nachweisen. Eine eigentliche 'Theologie der Revolution' findet sich nur bei einigen wenigen protestantischen Autoren, und zwar im Gefolge einer ganz bestimmten Geschichtstheologie und Eschatologie. Diese geschichtstheologische Interpretation ist das eigentlich Problematische an der 'Theologie der Revolution'.... Als Repräsentanten dieser 'Theologie der Revolution' im eigentlichen Sinne sind nur Richard Shaull und Jürgen Moltmann anzusprechen."
- 14) Vgl. dazu die Kritik Rendtorffs, Der Aufbau einer revolutionären Theologie, S. 74f: "Und fällt nicht eine Theologie, die Gott und die Welt und das Handeln in der hier untersuchten Weise in eine Reihe zu bringen sucht, der Ethik in den Arm, hindert deren Konsequenzen, statt sie zu fördern?"
- 15) Vgl. D. Sölle, Politische Theologie, Stuttgart 1971, S. 13: "Historische Traditionskritik und soziologische Institutionenkritik gingen in der Frühzeit der Aufklärung Hand in Hand."
- 16) Vgl. dazu Sölle, aaO, S. 23; vgl. auch Metz, Zur Theologie der Welt, S. 100, der die aufklärerische Institutionenkritik innerhalb der neueren Theologie in eine 'Privatisierung' verkehrt sieht.
- 17) Vgl. Sölle, aaO, S. 62.
- 18) Vgl. dazu H.-D. Wendland, Einführung in die Sozialethik, Berlin 1963, S. 17ff; S. 22.
- 19) Vgl. Ch. Walther, Theologie und Gesellschaft, Zürich/Stuttgart 1967, S. 130.
- 20) Appell an die Kirchen der Welt, S. 167, Nr. 72.
- 21) Vgl. dazu die spezifische Theologie der Revolution: Dort stellt sich die (geforderte) praktische Bewahrheitung von Theologie im Kontext gesellschaftlicher Unterdrückung und Abhängigkeit (der revolutionär gedeutet wird) als revolutionäres Handeln dar. 'Bekehrung' und soziale (auch revolutionäre) Veränderung bilden eine Einheit. Folglich ist das Subjekt des revolutionären Handelns der Christ als Revolutionär (vgl. oben 1.3). Vgl. dazu auch Shaull: Bei ihm kam es in ähnlicher Weise zu einer Identifizierung von 'christlich' und 'revolutionär' (vgl. oben 2.5).

Kapitel II: Zur Entstehung einer ökumenischen Theorie der Gewalt

- 1) Vgl. den Abschnitt über lateinamerikanische Theologie, Kapitel I, 1.

1. Klassische Theorie der Gewalt

- 1) Auf diese Tatsache macht H. Arendt, Macht und Gewalt, München 1971², S. 36, aufmerksam. Sie sagt, "daß man die Gewalt deshalb nicht beachtet hat, weil man von Links bis Rechts der einhelligen Meinung ist, daß Macht und Gewalt dasselbe sind, beziehungsweise daß Gewalt nichts weiter ist als die eklatanteste Manifestation der Macht."
- 2) M. Weber, Politik als Beruf, in ders., Gesammelte politische Schriften, hg. v. J. Winckelmann, Tübingen 1971³, S. 506; vgl. auch ders. Wirtschaft und Gesellschaft, hg. v. J. Winckelmann, Tübingen 1972⁵, 1. und 2. Halbband, Bd I, S. 29: "Für politische Verbände ist selbstverständlich die Gewaltsamkeit weder das einzige, noch auch nur das normale Verwaltungsmittel... Aber ihre Androhung und, eventuell, Anwendung ist allerdings ihr spezifisches Mittel und überall die ultima ratio, wenn andere Mittel versagen."
- 3) Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Bd I, S. 28.
- 4) Ebenda.
- 5) Weber, aaO, S. 28f: "Alle denkbaren Qualitäten eines Menschen und alle denkbaren Konstellationen können jemand in die Lage versetzen, seinen Willen in einer gegebenen Situation durchzusetzen."
- 6) Weber, aaO, S. 28; vgl. auch Bd II, S. 541: "Herrschaft ist ... ein Sonderfall von Macht."
- 7) Vgl. R. Dahrendorf, Art. Macht und Herrschaft, in RGG³, Bd IV, Sp. 569, der sich ganz an M. Weber anschließt; vgl. auch J. Fijalkowski, Art. Herrschaft, in: Evangelisches Staatslexikon, Stuttgart 1966, Sp. 757: "Herrschaft unterscheidet sich von amorpher Macht, sozialer Kontrolle und personaler Autorität dadurch, daß Macht in ihr zum mehr oder minder geordneten Dauerverhältnis institutionalisiert ist." Es wird deutlich, welche Breitenwirkung die Webersche Begriffsbildung hat.

- 8) Vgl. Fijalkowski, aaO, Sp. 759.
- 9) Vgl. Weber, Politik als Beruf, S. 507: Sie müssen sich "der beanspruchten Autorität der jeweils Herrschenden fügen."
- 10) Arendt, Macht und Gewalt, S. 45.
- 11) Vgl. dazu Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Bd I, S. 124: Die rationale Herrschaft beruht "auf dem Glauben an die Legalität gesetzter Ordnungen", die traditionale "auf dem Alltagsglauben an die Heiligkeit von jeher geltender Traditionen", die charismatische "auf der außeralltäglichen Hingabe an die Heiligkeit oder Heldenkraft oder die Vorbildlichkeit einer Person und der durch sie offenbarten oder geschaffenen Ordnungen."
Vgl. dazu Chr. v. Ferber, Die Gewalt in der Politik, Stuttgart 1970, S. 64f: "Die Differenzierung in die drei Typen legitimer Herrschaft, die sich nach der Art des Legitimitätsglaubens, der sie trägt, voneinander unterscheiden: traditionale, rationale, charismatische Herrschaft, geht aus der 'Sinnorientierung' des Handelns hervor; d.h. aus einem Akt, zu dem nach Max Weber der 'Kulturmensch' fähig und aufgerufen ist und durch den er sein Verhalten 'rechtfertigt': Die Herrschenden geben sich über die Überzeugungskraft ihrer Befehle und Anordnungen, über die Grundlagen ihrer Autorität Rechenschaft, die Beherrschten dagegen suchen ihrer Fügsamkeit einen Sinn zu verleihen."
- 12) Vgl. dazu O.K. Flechtheim, Macht, Herrschaft, Gewalt, in: H.J. Schultz (Hg.), Probleme der Gewalt und Gewaltlosigkeit, Kontexte Bd 7, Stuttgart 1971, S. 9: "Unter normalen Verhältnissen zeigt sich die Stärke der herrschenden Ideologie darin, daß Herrscher und Beherrschte, Politiker und Bürger ganz naiv von der 'Legitimität' des betreffenden Regimes ... überzeugt sind." Auch Flechtheim bleibt im Bereich der Weberschen Definitionen.
Daß mit der sinngemäßen Strukturdifferenzierung noch keine Herrschaftsbegründung gegeben sei, betont v. Ferber, S. 65: "Legitimitätsvorstellungen begründen also keine Herrschaftsverhältnisse, sondern sie prägen und steigern faktische Überlegenheit zu einem als sinnvoll bejahten Gesellschaftsverhältnis."
- 13) Einschränkung heißt es bei Max Weber, Politik als Beruf, S. 506: "Gewaltsamkeit ist natürlich nicht etwa das normale oder einzige Mittel des Staates ... wohl aber das ihm spezifische."
- 14) Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Bd I, S. 30; vgl. v. Ferber, S. 66: "In dem Monopol physischer Zwangsgewalt, zu dem die bürokratische Herrschaft des

modernen Flächenstaates das dem politischen Handeln eigentümliche Mittel vereinigt und zu einer Überragenden Machtposition steigert, sieht Max Weber mehr als ein begriffliches Kennzeichen politischer Macht. Gewalt entfaltet zumindest unter den Formen moderner politischer Herrschaft integrierende Kraft für den Zusammenhalt und den Bestand des Staates."

- 15) v. Ferber, S. 85f.
- 16) v. Ferber, S. 87.
- 17) v. Ferber, S. 88.
- 18) v. Ferber, S. 87.
- 19) Vgl. Arendt, Macht und Gewalt, S. 8: "Es liegt im Wesen der Gewalthandlung, daß sie wie alle Herstellungsprozesse im Sinne der Zweck-Mittel-Kategorie verläuft."
- 20) Arendt, aaO, S. 47.
- 21) Vgl. Arendt, aaO, S. 7f, wo sie sich vor allem auf F. Engels bezieht.
- 22) Arendt, aaO, S. 51.
- 23) Arendt, aaO, S. 52.
- 24) Vgl. Weber, Politik als Beruf, S. 506: "Wenn nur soziale Gebilde beständen, denen die Gewaltsamkeit als Mittel unbekannt wäre, dann würde der Begriff 'Staat' fortgefallen sein, dann wäre eingetreten, was man ... als 'Anarchie' bezeichnen würde."
- 25) Arendt, aaO, S. 63.
- 26) Arendt, aaO, S. 65.
- 27) Arendt, aaO, S. 64.
- 28) Arendt, aaO, S. 80.
- 29) Arendt, aaO, S. 86.
- 30) Arendt, aaO, S. 55; vgl. auch S. 57: "Macht und Gewalt sind Gegensätze: wo die eine absolut herrscht, ist die andere nicht vorhanden. Gewalt tritt auf den Plan, wo Macht in Gefahr ist; überläßt man sie den ihr selbst innewohnenden Gesetzen, so ist das Endziel, ihr Ziel und Ende, das Verschwinden von Macht."
- 31) Vgl. besonders Weber, Politik als Beruf, passim.
- 32) v. Ferber verweist auf die Überforderung des einzelnen Politikers, dem Max Weber die "Last politischer Ent-

scheidung" (S. 85) voll zumute. Er kritisiert diese Vorstellung von der Komplexität der modernen Industriegesellschaft aus, deren Aufgaben nicht mehr vom einzelnen Politiker im Sinne machtvoller Entscheidungen gelöst werden können. "Sie überfordern den einzelnen, indem sie ihm eine Macht- und Entscheidungsposition ansinnen, die ihm von den modernen politischen Verhältnissen im allgemeinen wenigstens je länger desto weniger zugestanden wird." (S. 85)

- 33) Vgl. O.H. von der Gablentz, Macht, Gestaltung und Recht - die drei Wurzeln des politischen Denkens, in: A.R.L. Gurland (Hg.), Faktoren der Machtbildung, Berlin 1952, S. 141: "Webers 'Typen der Herrschaft' sind daher nur die Typen der legitimen Herrschaft. Herrschaft durch Gewalt kommt darunter nicht vor."
- 34) Weber, Politik als Beruf, S. 553.
- 35) Weber, aaO, S. 552; Weber findet im Protestantismus durchaus die Sanktionierung einer politischen Ethik vor, die seiner Staatsauffassung und den dazugehörigen Machtdenken entspricht, vgl. Politik als Beruf, S. 555f: "Der normale Protestantismus dagegen legitimierte den Staat, also: das Mittel der Gewaltsamkeit, als göttliche Einrichtung absolut und den legitimen Obrigkeitsstaat insbesondere."
Dennoch betont Weber die Differenz zwischen einer nahezu unmöglichen politischen Ethik und einer christlich motivierten Ethik, S. 557: "Wer das Heil seiner Seele und die Rettung anderer Seelen sucht, der sucht das nicht auf dem Weg der Politik, die ganz andere Aufgaben hat: solche, die nur mit Gewalt zu lösen sind. Der Genius oder Dämon der Politik lebt mit dem Gott der Liebe, auch mit dem Christengott in seiner kirchlichen Ausprägung, in einer inneren Spannung, die jederzeit in unaustragbarem Konflikt ausbrechen kann."
- 36) Vgl. Arendt, Macht und Gewalt, S. 78: "Da Gewalt ihrem Wesen nach instrumental ist, ist sie in dem Maße rational, als sie wirklich dazu dient, den Zweck, der sie rechtfertigen muß, zu erreichen." Vgl. auch S. 79: "Die Gefahr der Gewalttätigkeit ... liegt darin, daß ... nicht der Zweck die Mittel, sondern die Mittel den Zweck bestimmen. Werden die Ziele nicht schnell erreicht, so ist das schließliche Resultat nicht nur die Niederlage, sondern das Überhandnehmen von Gewalttätigkeit in allen Bereichen des politischen Lebens."
- 37) Vgl. dazu Anm. 33.
- 38) Arendt, Macht und Gewalt, S. 54.
- 39) Vgl. Arendt, aaO, S. 50: "Die innere Zersetzung der Staatsmacht macht Revolutionen möglich; sie sind keineswegs eine notwendige, errechenbare Folge."

- 40) Vgl. N. Luhmann, Klassische Theorie der Macht, Kritik ihrer Prämissen, in: Zeitschrift für Politik 1969, N.F. Bd XVI, S. 149ff.
- 41) Machiavelli, "ein politischer 'Charismatiker' unter rein säkularen Voraussetzungen" (W. Schweitzer, Der entmythologisierte Staat, S. 66), gilt als ein Exponent eines neuen Staats- und Machtdenkens. Die Abhängigkeit des mittelalterlichen Staatsdenkens von der Religion ist bei Machiavelli verschwunden, "...er interessiert sich überhaupt nicht mehr für das Verhältnis seines 'Fürsten' zu Gott" (Schweitzer, aaO, S. 68). Die Theorie zielt auf die Zentrierung jeglicher Macht und Gewalt in der Hand des Herrschers. Der 'Fürst' ist souveräner Alleinherrscher. "Die über seine Zeit hinausgreifende Frage, die Machiavelli gestellt hat, lautet: muß der Staat, wenn man ihn realistisch betrachtet, nicht immer zuerst als Machtstaat verstanden werden?" (Schweitzer, aaO, S. 73) Diese Frage scheint bei Max Weber aufgegriffen und bejaht zu sein.

Martin Luther, der entscheidend zur Geschichte der Gewaltmonopolisierung im Staate beigetragen hat, steht im Unterschied zu Machiavelli den mittelalterlichen Staatstheorien näher, aber auch bei ihm gewinnen die Fürsten, die staatliche Macht und Gewaltausübung repräsentieren, entscheidend an Bedeutung (vgl. Schweitzer, aaO, S. 71). Seine Stellung im Bauernkrieg zielt eindeutig auf die Erhaltung des Gewaltmonopols in der Hand der Fürsten ab.

Nun wird Luthers Theorie immer im Zusammenhang derzeitiger politischer und sozialer Lebensumstände beurteilt werden müssen, also im Zusammenhang der Bekämpfung eines allgemeinen Fehderechts zugunsten eines rechtlich gesicherten Landfriedens. Die Wirkung dieser Theorie aber reicht bis in unser Jahrhundert hinein, ohne daß ihre zeitliche Bedingtheit immer ausreichend reflektiert würde.

- 42) Vgl. dazu Schweitzer, aaO, S. 306ff.
- 43) F. Bülow, Art. Gesellschaft, in: Wörterbuch der Soziologie, hg. v. W. Bernsdorf/F. Bülow, Stuttgart 1955, S. 167.
- 44) v. Ferber, Die Gewalt in der Politik, S. 91f.

2. Gewalt in einer kritischen Theorie der Gesellschaft

- 1) W. Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, in: ders., Angelus Novus. Ausgewählte Schriften 2, Frankfurt/M. 1966, S. 42ff.
- 2) Vgl. Arendt, Macht und Gewalt, S. 53: "Gewalt kann gerechtfertigt, aber sie kann niemals legitim sein". Rechtfertigung hat bei Arendt einen Zukunftsaspekt, Legitimierung dagegen schließt die Möglichkeit einer Berufung auf Vergangenheit ein.
- 3) Benjamin, Gewalt, S. 42.
- 4) Benjamin, aaO, S. 45.
- 5) Ebenda.
- 6) Benjamin, aaO, S. 46.
- 7) Vgl. Benjamin, aaO, S. 48ff.
- 8) Vgl. Benjamin, aaO, S. 60ff.
- 9) H. Günther, Walter Benjamin und der humane Marxismus, Freiburg/Br. 1974, S. 66f.
- 10) Benjamin, Gewalt, S. 46.
- 11) Benjamin, aaO, S. 48.
- 12) Benjamin, aaO, S. 62; vgl. auch S. 63: "Die mythische Gewalt ist Blutgewalt über das bloße Leben um ihrer selbst, die göttliche reine Gewalt über alles Leben um des Lebendigen willen. Die erste fordert Opfer, die zweite nimmt sie an."
- 13) Benjamin, aaO, S. 54. R. Strunk, Aspekte des Gewaltproblems im Kontext einer Theologie der Revolution, S. 280, deutet dies als "transzendental-subjektiven Ansatz", in dem die Kritik der Gewalt als eine Kritik des Rechts erscheint: "Eine derartige Aufhebung der ganzen objektiven Rechtssphäre, samt ihren notwendigen Zweck- und Rechtsetzungen, kann aber nur im moralischen Subjekt Bestand haben, dem das unmittelbare göttliche Gebot zur 'Richtschnur des Handelns' wird; darum erscheint am Ende die Möglichkeit einer 'gewaltlose(n) Beilegung von Konflikten' subjektiv zentriert und subjektiv erreichbar..."
- 14) Vgl. Benjamin, Geschichtsphilosophische Thesen, in: ders., Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Frankfurt/M. 1971², S. 80. Auch bezeichnet Benjamin

(Gewalt, S. 56) den Streik, eine Form des Klassenkampfes, als ein "reines Mittel".

- 15) Vgl. Benjamin, Geschichtsphilosophische Thesen, S. 90f.
- 16) Vgl. Günther, aaO, S. 65f, der gerade in der Etablierung der göttlichen Gewalt Benjamins Kritik an der marxistischen Gewalttheorie erblickt: "Benjamins Hinweis auf die theogonische Rolle der Gewalt in der Geschichte ist deshalb eine immanente Kritik am Marxismus, weil die Antwort des Marxismus auf die Rolle der Gewalt in der Geschichte - daß sie ein Mittel unter dem Primat der Politik sei - selbst zu den Fragen einer Teleologie des Geschichtsprozesses hinführt."
- 17) Benjamin, Gewalt, S. 62.
- 18) Benjamin, Geschichtsphilosophische Thesen, S. 90.
- 19) Günther, aaO, S. 68, resümiert die "erste Phase von Benjamins politischer Philosophie": "Benjamin hat nicht an eine Chance vernunftgeleiteter, autonomer Praxis geglaubt, den Weg in die Katastrophe verhindern zu können. 'Der Begriff des Fortschritts ist in der Idee der Katastrophe zu fundieren', heißt es später. Nur eine in spontaner Massenaktion manifest werdende göttliche Gewalt hätte den Weg in die Katastrophe verhindern können."
- 20) Marcuse, Versuch über die Befreiung, S. 109.
- 21) Vgl. dazu Marcuse, Konterrevolution und Revolte, Frankfurt/M. 1973, S. 85: "Phantasie bewahrt - als Erkenntnis - das Bewußtsein der unauflöslichen Spannung zwischen Idee und Realität, zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. Das ist der idealistische Kern des dialektischen Materialismus: die Freiheit, welche die vorhandenen Formen transzendiert. Auch in diesem Sinn ist die Marxsche Theorie die historische Erbin des deutschen Idealismus." Marcuse versucht besonders in 'Vernunft und Revolution' (vgl. Anm. 22) die revolutionäre Deutung dieser Kategorien, die ihr völliges Auseinandertreten voraussetzt, als seine Hegeldeutung darzustellen.

Anders dagegen stellt sich bei E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Bd 1, Frankfurt/M. 1970, die Geschichte der Zuordnung dieser Begriffe dar: Bloch spricht vom 'real Möglichen': "So ist der Mensch die reale Möglichkeit alles dessen, was in seiner Geschichte aus ihm geworden ist und vor allem mit ungesperrtem Fortschritt noch werden kann." (S. 271) Bei Hegel findet Bloch die "so genannte reale Möglichkeit gänzlich vom Kreis der gewordenen Wirklichkeit umschlossen" (S. 283). So stellt er dem bei Hegel gewonnenen Ergebnis (S. 284: "Item, die Logik

und Ontologie des weiten Reiches des Möglichen ist erdrückt worden von dem statischen Wahn, daß alles Mögliche im Wirklichen bereits ausgestaltet sei.") die Marxsche Wahrheit entgegen, "die von aller bisherigen Philosophie sich abhebende, daß es darauf ankomme, die Welt als richtig interpretierte, das heißt eben als dialektisch-materialistische prozeßhafte, als unabgeschlossene, zu verändern. Veränderung der veränderbaren Welt ist die Theorie-Praxis des realisierbaren real Möglichen an der Front der Welt, des Weltprozesses. Und an diesem Ende ist das real Mögliche, das in jeder kontemplativ-statischen Philosophie heimatlose, das Realproblem der Welt selber: als das noch Unidentische von Erscheinung und wirklichem Wesen, schließlich von Existenz und Essenz in ihr." (S. 284)

Die Zuordnung von Wirklichkeit und Möglichkeit gibt darüber Auskunft, in welcher Weise gesellschaftliche Veränderung vorgestellt wird. Revolutionäre oder reformerische Veränderungsverfahren lassen sich von dieser Zuordnung aus begründen.

- 22) H. Marcuse, Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, Darmstadt, Neuwied 1972, S. 17.

- 23) Marcuse, aaO, S. 21.

In seinem Buch 'Der eindimensionale Mensch' erläutert Marcuse das Grundverhältnis von Wirklichkeit und Möglichkeit mit dem Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem, S. 221: "Die unaufhebbare Differenz zwischen dem Allgemeinen und seinen partikularen Momenten scheint in der primären Erfahrung der unüberwindlichen Differenz zwischen Potentialität und Aktualität verwurzelt - zwischen zwei Dimensionen der einen erfahrenen Welt." Schönheit, Freiheit sind Allgemeinbegriffe, die in ihrem Vollsinn etwas meinen, was real noch aussteht. So heißt es weiter unten, S. 225f: "wie 'Mensch', 'Natur', 'Gerechtigkeit', 'Schönheit' oder 'Freiheit' auch definiert werden mögen, sie synthetisieren Erfahrungsinhalte zu Ideen, die ihre besonderen Verwirklichungen als etwas transzendieren, was Überboten, Überwunden werden muß. So umfaßt der Begriff der Schönheit alle Schönheit, die noch nicht verwirklicht ist, der Begriff der Freiheit alle Freiheit, die noch nicht erlangt ist.... Solche Allgemeinheiten erscheinen daher als begriffliche Instrumente zum Verständnis der besonderen Beschaffenheiten der Dinge im Licht ihrer Potentialitäten. Sie sind geschichtlich und übergeschichtlich; sie bringen den Stoff, aus dem die erfahrene Welt besteht, auf den Begriff und tun dies im Hinblick auf seine Möglichkeiten, im Licht ihrer gegenwärtigen Beschränkung, Unterdrückung und Verneinung." Es kann hier nun nicht untersucht werden, welche Berechtigung Marcuses

Hegeldeutung hat, die z.B. M. Theunissen, Die Verwirklichung der Vernunft, in: Philosophische Rundschau, Beiheft 6, Tübingen 1970, S. 28ff, anzweifelt. Theunissen sieht gerade in der Auseinanderfaltung von Wirklichem und Möglichem den Hauptgrund für Marcuses Hegelmisdeutung; Marcuse trenne im Gegensatz zu Hegel Sein und Sollen: "Wie kann man behaupten, die in der Hegelschen Philosophie proklamierte Vernunft würde 'über das rohe Faktum dessen, was ist, hinausführen zur Verwirklichung dessen, was sein sollte'...., wo doch die Berliner Vorlesungen über Geschichtsphilosophie 'die verschmähte Wirklichkeit rechtfertigen' und gerade nachweisen wollen, 'daß die wirkliche Welt ist, wie sie sein soll'?" (aa0, S. 29f)

- 24) Marcuse, Vernunft und Revolution, S. 34.
- 25) H. Marcuse, Zum Begriff der Negation in der Dialektik, in: ders., Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft, Frankfurt/M. 1969, S. 188.
- 26) Marcuse, aa0, S.186.
- 27) Marcuse, aa0, S.189.
- 28) Marcuse, aa0, S.190. Dies alles sind Verhaltensweisen, wie sie den Benjaminschen Vorstellungen von 'reinen Mitteln' der Gewaltlosigkeit nahekomen, s. Kapitel II, 2.1.
- 29) Marcuse, Ethik und Revolution, S. 137.
- 30) Marcuse, aa0, S. 141.
- 31) Vgl. dazu Marcuse, Ethik und Revolution, passim.
- 32) Marcuse, Ethik und Revolution, S. 132.
- 33) Marcuse, aa0, S. 132: Eine revolutionäre Bewegung muß imstande sein, "für ihre Chancen, reale Möglichkeiten menschlicher Freiheit und menschlichen Glücks zu erfassen, rationale Gründe anzugeben."
- 34) Marcuse, aa0, S. 132.
- 35) So der Untertitel des Aufsatzes von W.F. Haug, Das Ganze und das ganz Andere.
- 36) Marcuse, Ethik und Revolution, S. 136f.
- 37) Vgl. Haug, aa0, S. 61, der von dem 'ganz Anderen' als besonderer Kategorie spricht. Vgl. auch S. 62: "Gerade vermöge ihrer radikalen Negativität bleiben Marcuses Zielbegriffe an das 'Bestehende' geheftet, und das bestimmende Motiv fürs ganz Andere bleibt durchweg das

zu zerstörende Ganze." Vgl. auch W. Lipp, Apparat und Gewalt. Über Herbert Marcuse, in: Soziale Welt 20/1969, S. 297f: "Marcuses Theorie der Industriekultur geht in einer Weise aufs Ganze, daß sie das Ganze selbst - das ihr das Unwahre ist - vom Tische fegt. Ihre Überschießende, dialektische Intention, die von der Wissenschaft ... wieder zurück zur Utopie, von der Wirklichkeit des Sozialen auf das bloß Gedachte, Mögliche, gerichtet ist, entzieht diesem Ganzen alle Realität."

H.H. Holz, Utopie und Anarchismus. Zur Kritik der Kritischen Theorie Herbert Marcuses, Köln 1968, S. 52, fügt der Kritik den Vorwurf des Quasi-Theologischen hinzu: "Das 'ganz Andere' kann nicht produziert, sondern nur provoziert werden. Im alltäglichen Leben bedeutet das Rebellion, nicht revolutionäre Praxis. Diese quasi-theologische, jedenfalls geschichtsmystische Konzeption mißachtet die elementare Einsicht dialektischen Denkens, daß Ergebnisse historischer Prozesse nur durch Vermittlungen innerhalb des Bestehenden hindurch erzielt werden; sie eliminiert den Begriff des Fortschreitens zugunsten einer Idee des Überschreitens,..."

- 38) Marcuse, Der eindimensionale Mensch, S. 231.
- 39) So lautet der Vorwurf W. Lipps, aaO, S. 298: "Der 'transzendierende Entwurf' (Marcuses) ... erscheint als quasi-zufällig und willkürlich. Er ist Dezision."
- 40) Marcuse verdeutlicht das besonders gern an der Veränderung der menschlichen Bedürfnisse; vgl. ders., Das Ende der Utopie, Berlin 1967, S. 17f: "Die neuen Bedürfnisse, die nun wirklich die bestimmte Negation der bestehenden Bedürfnisse sind, lassen sich vielleicht summieren als die Negation der das heutige Herrschaftssystem tragenden Bedürfnisse und der sie tragenden Werte.... Diese neuen vitalen Bedürfnisse würden dann als gesellschaftliche Produktivkraft eine totale technische Umgestaltung der Lebenswelt möglich machen,..."
- 41) Marcuse, Der eindimensionale Mensch, S. 232; ebenda heißt es: "Die geschichtliche Wahrheit ist relativ; die Rationalität des Möglichen hängt ab von der des Wirklichen, die Wahrheit des transzendierenden Entwurfs von der des verwirklichten."
- 42) Vgl. Marcuse, Ethik und Revolution, wo der historische Kalkül ja geradezu als Definition von Revolution gilt.
- 43) Vgl. dazu Marcuse, Repressive Toleranz, S. 114: "Hinsichtlich der geschichtlichen Funktion gibt es einen Unterschied zwischen revolutionärer und reaktionärer Gewalt."
- 44) Marcuse, aaO, S. 118.

- 45) Marcuse, Konterrevolution und Revolte, S. 66.
Dieses Büchlein ist vielleicht am ehesten ein Beleg für die Relevanz des seit 1964 bei Marcuse erwähnten historischen Kalküls. Dort wird die Kontrollierbarkeit der Gewaltmittel verstärkt gefordert; die Übereinstimmungsforderung von Zweck und Mittel wird stärker, S. 67: "Gegen vage, allgemeine, nicht greifbare Ziele gerichtete Aktionen sind sinnlos; schlimmer noch, sie mehren die Zahl der Gegner." Marcuse stellt angesichts des 'korporativen Kapitalismus' die Revolutionsforderung zurück; zu deutlich zeigt sich der Verlust des revolutionären Subjekts. Wo Konterrevolution zur Bewußtseinsstruktur geworden ist, läßt sich Revolution nicht umgehend verwirklichen, allenfalls als pubertäres Sich-Auflehnen, als Revolte.
- 46) Vgl. Marcuse, Repressive Toleranz, S. 124; vgl. auch Versuch über die Befreiung, S. 114.
- 47) Marcuse, Ethik und Revolution, S. 137.
- 48) Marcuse, aaO, S. 146, wo Folgendes vorausgeht: "Das Verhältnis von Mittel und Zweck ist das ethische Problem der Revolution. In gewissem Sinne rechtfertigt der Zweck die Mittel, dann nämlich, wenn sie nachweislich den menschlichen Fortschritt in Freiheit fördern. Dieser legitime Zweck ... erfordert die Schaffung von Verhältnissen, die seine Verwirklichung erleichtern und begünstigen würden. Und das Schaffen dieser Verhältnisse kann Opfer rechtfertigen, wie es die ganze Geschichte hindurch Opfer gerechtfertigt hat."
- 49) Marcuse, Das Ende der Utopie, S. 69f.
- 50) Marcuse, Ethik und Revolution, S. 138f.
- 51) Vgl. dazu W. Sternstein, Gewaltfreiheit als revolutionäres Prinzip, in: Junge Kirche 31/1970, S. 189ff, der revolutionäre Gewalt der Irrationalität verdächtigt, eben weil das Medium Gewalt 'an sich' irrational ist. Sternstein zitiert M.Q. Sibley, S. 198: "Alle Gewalt tendiert dazu, reaktionär zu sein, was auch immer die Ziele derjenigen sein mögen, die sie anwenden,... werden in Richtung auf eine egalitäre Gesellschaft Fortschritte erzielt, so geschieht dies in erster Linie trotz der Gewaltanwendung und nicht auf Grund von ihr."
- 52) Vgl. Marcuse, Ethik und Revolution, S. 139.
- 53) B. Moore, Toleranz und wissenschaftliche Einstellung, in: R.P. Wolff, B. Moore, H. Marcuse, Kritik der reinen Toleranz, Frankfurt/M. 1970, S. 84.
- 54) Marcuse, Versuch über die Befreiung, S. 113; vgl. dazu

auch ders., Repressive Toleranz, S. 113: "Selbst in den fortgeschrittensten Zentren der Zivilisation herrscht faktisch Gewalt: sie wird ausgeübt durch die Polizei, in Straf- und Irrenanstalten, im Kampf gegen rassische Minderheiten; sie wird von den Verteidigern der 'freien Welt' in die rückständigen Gegenden getragen."

- 55) Die Belege hierfür sind willkürlich ausgewählt, zielt doch ein Großteil der (genannten) Schriften Marcuses auf den Nachweis und die Beschreibung der gesellschaftlichen Verhältnisse als Gewaltverhältnisse, die durch das 'falsche Bewußtsein' abgestützt werden.

Vgl. z.B. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, S. 25, wo Marcuse das Zusammenspiel von Herrschaftsinteressen und falschen Bedürfnissen schildert: "Wir können wahre und falsche Bedürfnisse unterscheiden. 'Falsch' sind diejenigen, die dem Individuum durch partikuläre gesellschaftliche Mächte, die an seiner Unterdrückung interessiert sind, auferlegt werden: diejenigen Bedürfnisse, die harte Arbeit, Aggressivität, Elend und Ungerechtigkeit verewigen." Diese Bedürfnisse hindern den Menschen daran, "die Krankheit des Ganzen zu erkennen und die Chancen zu ergreifen, diese Krankheit zu heilen." Obwohl diese Bedürfnisse "heteronom" sind gegenüber dem Individuum, sind sie von ihm angeeignet, werden "in Unwissenheit und Niedergeschlagenheit hingenommen".

An anderer Stelle (Versuch über die Befreiung, S. 26f) wird das Konsumbedürfnis als 'verinnerlichtes' falsches Bedürfnis kritisiert: "Die sogenannte Konsumentenökonomie und die Politik des korporativen Kapitalismus haben eine zweite Natur des Menschen erzeugt, die sie libidinös und aggressiv an die Warenform bindet." Diese 'zweite Natur' ist stabil. "Die von diesem System geschaffenen Bedürfnisse sind deshalb stabilisierende, konservative Bedürfnisse: die Konterrevolution ist in der Triebstruktur verankert."

- 56) Vgl. Marcuse, Versuch über die Befreiung, S. 83.

- 57) Marcuse, Das Ende der Utopie, S. 26.

- 58) Hier ist eine gewisse 'Zweistufigkeit' der Marcuseschen Theorie deutlich zu beobachten, die von Marx ausgehend zu deutlich das Problem der Veränderung des Bewußtseins sieht, um daran vorbeizugehen. Es kommt zu einer "Wendung von Marx (von der Vision einer klassenlosen Gesellschaft) zu Freud (zur Analyse der psycho-sozialen Struktur menschlicher Bedürfnisse)." So W.-D. Marsch, Utopie der Befreiung und christliche Freiheit. Theologischer Versuch über Herbert Marcuse, in: Pastoraltheologie 58/1969, S. 32. Diese Wendung bedeutet eine zusätzliche Erschwerung der angestrebten Veränderung, ist doch die gesellschaftliche Veränderung nicht mehr vorstellbar ohne die Veränderung des Bewußtseins und seiner triebstrukturellen Bedingungen.

3. Eine neuere Gewalttheorie: Johann Galtung

- 1) Vgl. dazu S. Papcke, Progressive Gewalt. Studien zum sozialen Widerstandsrecht, Frankfurt/M. 1973, S. 27, Anmerkung 28a: "Die allgemeinste aristotelisch anmutende Definition von Gewalt beruht auf diesem Auseinanderbrechen von Potenz / Aktualität." Papcke belegt den häufigen Gebrauch des Ist-Soll-Vergleichs mit Zitaten von Engels, Marcuse, Neusüss, Mandel, also insbesondere marxistischen Gesellschaftstheoretikern. Der begriffstheoretische Ansatz Galtungs entspricht zunächst also ganz dem gesellschaftskritischen Ausgangspunkt Marcuses.
- 2) J. Galtung, Gewalt, Frieden und Friedensforschung, in: D. Senghaas (Hg.), Kritische Friedensforschung, Frankfurt/M. 1971, S. 58.
- 3) Galtung, aaO, S. 57.
- 4) Galtung, aaO, S. 66.
- 5) Möglicherweise ist es doch bedeutsam, daß diese Unterscheidung bei Galtung an Gewicht verliert. Sie bezeichnet das als Gewalt, was in beispielhafter Weise Marcuses Gesellschaftsanalyse zutage gefördert hat, nämlich die Manipulierung des Bewußtseins und der Bedürfnisse im Sinne der kapitalistischen Gesellschaft; so zitiert auch Galtung Marcuses 'Der eindimensionale Mensch'.
Wenn Marcuse es ablehnt, hier von Gewalt zu sprechen, so hatte dies andere Gründe, als wenn Galtung negative und positive Sanktionen erwähnt, aber wenig beachtet: Im Bereich von Gewaltanwendung durch Manipulation ließe sich eine Analyse unterschiedlicher Gesellschaftssysteme kaum umgehen. Galtung jedoch geht es primär um einen möglichst allgemein-gültigen Gewaltbegriff, der nicht nur beschränkt innerhalb einer bestimmten Gesellschaft Geltung haben soll und bei dem folglich die Differenzierung 'personal-strukturell' die zentrale Stellung einnimmt.
- 6) Galtung, Gewalt, S. 62.
- 7) Galtung, aaO, S. 71.
- 8) Weitere Überlegungen zur strukturellen Gewalt folgen im Abschnitt 3.3.
- 9) Auf derartige Zusammenhänge bezieht sich Galtung auch sonst in seinen Untersuchungen, z.B. in seiner Studie zur Imperialismustheorie: Eine strukturelle Theorie des Imperialismus, in: D. Senghaas (Hg.), Imperialismus und strukturelle Gewalt, S. 29ff.
- 10) Galtung, Gewalt, S. 65.

- 11) J.-P. Derriennic, Theory and Ideologies of Violence, in: Journal of Peace Research 1972, S. 369.
- 12) J. Gronow/J. Hilppö, Violence, Ethics and Politics, in: Journal of Peace Research 1970, S. 311ff.
- 13) Gronow/Hilppö, aa0, S. 313f.
- 14) Derriennic, aa0, S. 362.
- 15) Gronow/Hilppö, aa0, S. 315.
- 16) Gronow/Hilppö, aa0, S. 315f.
- 17) Galtung, Gewalt, S. 76.
- 18) W.-D. Narr, Gewalt und Legitimität, in: K. Horn u.a., Gewaltverhältnisse und die Ohnmacht der Kritik, Frankfurt/M. 1974, S. 22.
- 19) Narr, aa0, S. 26f.
- 20) J. Galtung/T. Høivik, Structural and Direct Violence, in: Journal of Peace Research 1970, S. 73ff.
- 21) Galtung/Høivik, aa0, S. 74.
- 22) Ebenda.
- 23) Galtung/Høivik, aa0, S. 75: "We can now compare structural with direct violence in terms of man-years lost."
- 24) Derriennic, aa0, S. 367.
- 25) Vgl. Galtung/Høivik, aa0, S. 73: "In evaluating the amount of direct or structural violence we compare the real world not with an ideal world in an abstract sense, but with a potential world. Death as such is unavoidable, but we consider all war-deaths as potentially avoidable, and a great number of deaths from illness and accidents as caused by the existing distribution of wealth and power ... There is an avoidable deprivation of life, measured in lost man-years."
- 26) Vgl. dazu auch den Aufsatz von T. Høivik, Social Inequality - The Main Issues, in: Journal of Peace Research 1971, S. 119ff. Høivik untersucht darin mexikanische Verhältnisse in bezug auf meßbare Ungleichheiten in den Bereichen Gesundheit, Erziehung Einkommen, Vermögen und Macht.
- 27) Narr, aa0, S. 23.
- 28) Narr, aa0, S. 28f.
- 29) Vgl. dazu die Faktoren, die Galtung, Gewalt, S. 73, nennt.

- 30) Vgl. Galtung, Gewalt, S. 74.
- 31) Galtung, aaO, S. 78; dort heißt es weiter:
"Allerdings haben wir auch den Verdacht, daß die obige Argumentation selbst unter tabula-rasa-Bedingungen gilt, weil sie wahrscheinlich mit der Tatsache zusammenhängt, daß 1. Individuen verschieden sind und 2. diese Unterschiede für ihr Interaktionsverhalten irgendeine Relevanz haben. Deshalb sind besondere Maßnahmen nötig, um die Bildung von Feudalstrukturen zu verhindern: strukturelle Gewalt scheint 'natürlicher' zu sein als struktureller Frieden."
- 32) Vgl. Galtung, aaO, S. 88, Schaubild.
- 33) Vgl. Narr, aaO, S. 22: "Ein Gewaltbegriff ist zu finden, der nicht so breit ist, daß er zum Unbegriff wird, weil schließlich fast alle gesellschaftlichen Phänomene sich unter ihn subsumieren lassen. Gesellschaft etwa generell als gewaltsame zu definieren, ist ebenso unsinnig wie gefährlich, weil damit die erheblichen Unterschiede im Gewaltvorfall und in den Gewaltekosten zwischen einzelnen Gesellschaftsformen nivelliert werden."
- 34) Vgl. oben Kapitel II, 3.3.
- 35) Galtung selbst enthält sich weitgehend ethischer Folgerungen aus seinem begriffstheoretischen Ansatz.
- 36) Galtung, Gewalt, S. 77.
- 37) Galtung, aaO, S. 81.
- 38) Galtung, aaO, S. 82.
- 39) Galtung, aaO, S. 83.
- 40) Vgl. Galtung, aaO, S. 83f: "... Selbst wenn personale Gewalt zur Abschaffung der strukturellen führen kann, ist es nicht wahrscheinlicher, daß bestimmte, möglicherweise effektivere Mittel, eine Struktur zu ändern, strukturell sein müßten, z.B. systematische Änderungen der Interaktionsnetze, der Rangordnungen etc?"
- 41) Galtung, aaO, S. 84.
- 42) Vgl. dazu Kapitel I, 1.
- 43) Vgl. dazu oben Kapitel II, 2.2.
- 44) Vgl. Narr, aaO, S. 13, der als Voraussetzung für jegliche Theoriebildung über Gewalt die Analyse der historischen Situation fordert: "Denn als gesellschaftliches Phänomen ... hat Gewalt je andere Adressaten, benutzt sie ihre Mittel jeweils anders, unterliegt sie einer geschichtlichen Entwicklung."

4. Ökumenische Theorie der Gewalt

- 1) Vgl. dazu Protokoll und Berichte der 20. Tagung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen, Genf 1967, S. 336ff; besonders S. 350ff.
- 2) So eine Teilüberschrift der Zagorsk-Dokumente, zitiert nach: Erklärung der Sagorsker Konsultation 1968: Theologische Fragen im Bereich von "Kirche und Gesellschaft", in: Feil/Weth, Diskussion, S. 307 (zit.: Zagorsk); Original: WCC Department on Church and Society, Commission on Faith and Order, Consultation on Theological Issues of Church and Society, Zagorsk 1968, Archive des ÖRK.
- 3) Zagorsk, S. 307: "Der Plural 'Revolutionen' wies von Anfang an darauf hin, daß wir unter diesem einen Wort unterschiedliche Arten von Revolutionen zusammenfassen, die in Reaktion auf die verschiedenartigen Situationen, Forderungen und Entwicklungsstufen in unserer Welt vor sich gehen."
- 4) Zagorsk, S. 308.
- 5) Zagorsk, S. 309.
- 6) Zagorsk, S. 309f.
- 7) Zagorsk, S. 307, wo strukturelle Gewalt als Kennzeichen unserer Zeit bezeichnet wird: "Wir leben in einer Zeit, in der große Massen von Menschen in allen Teilen der Welt sich gegen viele Formen der Ungerechtigkeit, offener oder versteckter Gewalttätigkeit und Frustration auflehnen und sich der Notwendigkeit bewußt sind, gegen gesellschaftliche Bedingungen zu kämpfen, die sie in der Armut gefangenhalten und ihnen die elementaren Lebensnotwendigkeiten vorenthalten."
- 8) Zagorsk, S. 312.
- 9) Ebenda.
- 10) Zagorsk, S. 311.
- 11) Darin sind sich die Kritiker der Vollversammlung relativ einig, vgl. z.B. W. Müller-Römheld, Gewaltlosigkeit und Gewalt in ökumenischen Erklärungen, in: Ökumenische Rundschau 20/1971, S. 23f; ähnlich: U. Scheuner, Christliche Verantwortung in einer Welt des Unfriedens und der Spannung, in: Ökumenische Rundschau 18/1969, S.96; vgl. auch ders., Das Problem der Gewalt und der gewaltsamen sozialen Veränderung in der ökumenischen Diskussion, in: Ökumenische Rundschau 20/1971, S. 127.

- 12) Vgl. Bericht aus Uppsala 1968. Öffizieller Bericht über die Vierte Vollversammlung des ÖRK, hg. v. N. Goodall, Genf 1968, S. 39ff.
- 13) Bericht aus Uppsala, S. 49.
- 14) Bericht aus Uppsala, S. 43: "Was ist in unseren Gesellschaften geschehen, das uns annehmen läßt, die Wohlfahrtswelt könne ohne Druck auf die privilegierten Gruppen geschaffen werden?"
- 15) Bericht aus Uppsala, S. 49.
- 16) Bericht aus Uppsala, S. 51.
- 17) Vgl. Bericht aus Uppsala, im Bericht der Sektion II, S. 29f, wo von "Machtzentren" die Rede ist; S. 30: "Um des neuen Menschseins willen müssen die Machtlosen lernen, ihre Macht auszuüben."
- 18) Vgl. dazu die Vorträge von K.D. Kaunda und B. Ward, Rich and Poor Nations, beide in: Ecumenical Review, Vol. XX, No. 4/1968, S. 334ff und S. 348ff, die die Dringlichkeit eines Machtausgleichs deutlich machen, Kaunda aus der Perspektive der armen Länder, Ward aus einer gewissen westlichen Liberalität, die sich mit einem Optimismus in bezug auf die 'Entwicklung' der armen Ländern verbindet.
- 19) Zusammen mit der Erkenntnis des Rassismusproblems ist dies eins der weitreichendsten Ergebnisse der Vollversammlung von Uppsala. Rassismus aber wurde gerade als ein Ursprung vielfältig sich äußernder struktureller Gewalt verstanden. So heißt es im Bericht der Sektion IV, in: Bericht aus Uppsala, S. 68: "Die offizielle Politik gewisser Regierungen, der offene Rassenkampf in vielen Ländern und die rassische Komponente in der Kluft zwischen reichen und armen Nationen unterstreichen den Entscheidungscharakter der gegenwärtigen Situation. Nur sofortige Maßnahmen zur Beseitigung der Ursachen können weitverbreitete Gewalttätigkeit und Krieg vermeiden." Wichtig wird in der Folgezeit auch die Definition von Rassismus, die in Uppsala (Bericht aus Uppsala, S. 253) formuliert wird: "Mit Rassismus meinen wir den ethnozentrischen Stolz auf die eigene rassische Gruppe, Bevorzugung der besonderen Wesensmerkmale dieser Gruppe, die Überzeugung, daß diese Merkmale grundsätzlich biologischer Art sind und den nachfolgenden Generationen weitergegeben werden, negative Empfindungen gegenüber anderen Gruppen, die nicht an den eigenen Merkmalen teilhaben, verbunden mit dem Drang, die andersrassische Gruppe zu diskriminieren und von der vollen Teilhabe am Leben der Gemeinschaft auszuschließen." Vgl. dazu auch das "Background-Dokument" von Uppsala 1968, abgedruckt in:

K.-M. Beckmann (Hg.), Rasse, Entwicklung und Revolution. Der Notting-Hill-Report und zugehörige Dokumente, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 14/15, Stuttgart 1970, S. 65ff.

- 20) Bericht aus Uppsala, S. 93ff: "Auf der Suche nach neuen Lebensstilen".
- 21) Bericht aus Uppsala, S. 97: "Es wird uns immer deutlicher, daß die gegenwärtige Wirtschaftsordnung in der Tat vielen Menschen dauernd in offener oder verborgener Weise Gewalt antut. ... Gewalt ist der zerstörerische Machtgebrauch."
- 22) Die Konstellation wurde oben bei H. Arendt beschrieben.
- 23) Es war im Abschnitt über Galtung darauf hingewiesen worden, daß gerade die strukturelle Gewalt als 'Gewalt ohne Subjekt' zur Kritik angeregt hatte.
- 24) Bericht aus Uppsala, S. 49.
- 25) Bericht aus Uppsala, S. 70.
- 26) Vgl. J. Degen, Zur Phänomenologie und Theorie der Gewalt, in: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 60/1971, S. 242f, wo Degen ein Gewaltverständnis kritisiert, das durch seine Abhängigkeit von einem bestimmten individuellethischen Entwurf bestimmt ist: "Dieser Gefahr (sc. einer gesellschaftlich unvermittelten Ethik, H.B.) erliegen Christen nur allzu oft, indem sie der Horizonte des gesellschaftlichen Prozeßablaufs und der darin wirksam gewordenen faktischen Ethik die Vertikale mehr oder weniger geprüfter Glaubenssätze korrespondierend entgegensetzen. Das Gewaltproblem kann sich dann nur noch als Sonderfall einer vorab fixierten politischen Ethik stellen, ohne daß die gesellschaftlich-politischen Grundkräfte in ihrer Bedeutung für die Problemstellung begriffen worden sind."
- 27) Vgl. J. Degen, Das Problem der Gewalt, Hamburg 1970, S.24, der den Begriff "Moral des Täters" geprägt hat.
- 28) Vgl. Frieden - Imperativ unserer Zeit. Studententagung über christliche Friedensarbeit, Baden/Österreich 1970, SODEFAX Genf 1970 (zit.: Badenbericht).
- 29) Badenbericht, S. 14f.
- 30) Badenbericht, S. 60ff.
- 31) Badenbericht, S. 14f; hier geht es gewissermaßen um Zwischenstufen zwischen personaler Gewalt und struktureller Gewalt; es geht um habitualisierte Verhaltensweisen bestimmter gesellschaftlicher Gruppen.
- 32) Badenbericht, S. 15.
- 33) Ebenda.

- 34) Badenbericht, S. 18.
- 35) Badenbericht, S. 19.
- 36) Badenbericht, S. 18.
- 37) In den Auseinandersetzungen innerhalb einzelner Mitgliedskirchen des ÖRK ist in diesem Sinne das Thema 'Gewalt' diskutiert worden.
- 38) So ist z.B. die Vollversammlung von Uppsala nicht zu verstehen ohne die Erschütterung, die der Mord an Martin Luther King hervorrief. Vgl. hierzu insbesondere die Rede von J. Baldwin, White Racism or World Community? in: The Ecumenical Review Vol.XX/1968, S.371ff.
- 39) Das wird weiter unten genauer ausgeführt, vgl. Kapitel II, 4.2.2.
- 40) Protokoll und Berichte der 24. Tagung des Zentralaussschusses des ÖRK in Addis Abeba 1971, Genf 1971, S. 65ff: Debatte um das Programm zur Bekämpfung des Rassismus; hier: S. 69.
- 41) Vgl. Gewalt, Gewaltlosigkeit und der Kampf um soziale Gerechtigkeit, in: Ökumenische Rundschau 20/1971, S. 438ff (zit.: Nemibericht).
- 42) In: Ökumenische Rundschau 22/1973, S. 533ff (zit.: Gewaltbericht 1973).
- 43) Nemibericht, S. 438.
- 44) Nemibericht, S. 439.
- 45) Nemibericht, S. 443: "Wenn wir herausfinden wollen, wo Gewalt in der menschlichen Gesellschaft ihren Ursprung nimmt, wenn wir auch herausfinden wollen, welche Mittel zur Verfügung stehen, um Gewalt entgegenzutreten, dann müssen wir bestimmte Regierungen im einzelnen untersuchen, um zu erkennen, wann und wo ihre Macht Ausdruck von Autorität - starker Autorität vielleicht - einerseits und Gewalt andererseits ist."
- 46) Nemibericht, S. 443.
- 47) Nemibericht, S.443; diese Zielformulierung wird im Bericht von 1973 wieder aufgenommen, vgl. Gewaltbericht 1973, S. 539.
- 48) Nemibericht, S. 444.
- 49) Vgl. die Definition von Max Weber, Kapitel II, 1.1.
- 50) Vgl. Report of the Consultation on "Violence, Non-violence and the Struggle for Social Justice" in Cardiff, Genf 1972, maschinenschriftlich (zit.: Cardiff-Report).

- 51) Vgl. Cardiff-Report, S. 3: "Any action, premeditated or not, which excludes any human person from participation in this community of mankind or from sharing its blessings and responsibilities is doing violence to that person or groups of persons." Zum Gemeinschaftsge-danken vgl. weiter unten in 4.2.2.3 und in 4.3.3.
- 52) Cardiff-Report, S. 4.
- 53) Vgl. Cardiff-Report, S. 4: "Violence ... is that force used by man on man which breaks, destroys, or runs against the relationship of mutual affirmation, trust, sharing, in short the peace, of the covenant which God intends."
- 54) Vgl. z.B. Abschnitt IV des Cardiff-Report, S. 10ff.
- 55) Vgl. dagegen Cardiff-Report, S. 5, wo Galtung folgender-maßen verstanden wird: "Violence can also be defined ... as the cause of the difference between the potential and the actual in human self-realisation as far as the structures of society are concerned. (There are many levels of self-realisation beyond this, including self-transcendence by serving causes we make our own.)"
- 56) Vgl. Cardiff-Report, S. 7: "It will be possible, however to identify those persons, groups, classes or nations which are responsible for particular acts carried to maintain or extend the structures of dominance and control."
- 57) Vgl. die Beispiele im Cardiff-Report, S. 8f.
- 58) Cardiff-Report, S. 9.
- 59) Ebenda.
- 60) Vgl. Narr, Gewalt und Legitimität, S. 12, der die Gewalt-definitionen 'anthropologisch-psychologischen Typs' apostrophiert, gegen deren Allgemeinheitsanspruch und Pauschalität er sich wendet.
- 61) Vgl. Cardiff-Report, S. 9f.
- 62) Vgl. Cardiff-Report, S. 13f.
- 63) Vgl. Argument d), Cardiff-Report, S. 14.
- 64) Vgl. dazu beispielsweise die Fragen auf S. 14 des Cardiff-Reports, Frage "a - How can the struggle be kept from itself becoming an instrument of dehumanization?" oder Frage "f - How to repair the psychological damage that human beings suffer when they use violence?"
- 65) Vgl. Sternstein, Gewaltfreiheit als revolutionäres Prinzip;

vgl. R. Lindner, Gewaltfreiheit im sozialen Konflikt, in: ZEE 13/1969, S. 89ff.

66) Cardiff-Report, S. 20.

67) Cardiff-Report, S. 23.

68) Cardiff-Report, S. 2ff.

69) Cardiff-Report, S. 3.

70) Cardiff-Report, S. 4.

71) Metz, "Politische Theologie" in der Diskussion, S. 280.

72) Sölle, Politische Theologie, S. 75.

73) Sölle, aaO, S. 81.

74) Dies kritisiert S. Vierzig, Ideologiekritik und Religionsunterricht, Zürich/Einsiedeln/Köln 1975, S. 72f. Vgl. S. 72: "Die Beschränkung der Ideologiekritik auf die Wirkungsgeschichte biblischer Tradition klammert die biblische Tradition als solche für die ideologiekritische Untersuchung aus."

75) Vgl. Sölle, aaO, S. 85.

76) Sölle, aaO, S. 77.

77) D. Sölle, Hoffnung verändert die Welt, in: Evangelische Kommentare 4/1971, S. 18.

78) Cardiff-Report, S. 10.

79) Cardiff-Report, S. 10f.

80) Vgl. dazu Cardiff-Report, S. 15.

81) Am typischsten wird diese Position wohl von J. Moltmann vertreten, bei dem der eschatologische Vorbehalt gegenüber der Revolution und ihrem Ziel bedeutend ist, was sich wiederum auf das Verhalten des Christen in der Revolution auswirkt. Er schreibt in dem Aufsatz Gott in der Revolution, in: Feil/Weth, Diskussion, S. 80: "Die Freiheit zum revolutionären Handeln kann im Glauben verbunden werden mit der Freiheit vom revolutionären Handlungszwang. Die Christen werden auch in der Revolution fremde Vögel sein. Vielleicht sind sie so etwas wie die Narren der Revolution. Sie lieben sie, aber sie lachen auch über sie, weil sie die Vorboten einer noch größeren Revolution sind, in der noch ganz andere Widersprüche durch Gott aufgehoben werden, als sie die Revolution hier im Auge haben kann."

Auch die Position Wendlands bietet für die geforderte kritische Distanz gegenüber revolutionärer Veränderung einen Anknüpfungspunkt, vgl. Kapitel I, 3.3.
Vgl. auch W.-D. Marsch, Theologische Legitimierung revolutionärer Praxis? S. 319, der die die Revolution transzendierende Haltung der Christen als eine Art Revisionismus beschreibt: "Sie stehen zwischen den Fronten: die revolutionäre Erwartung ist stets durch die Bereitschaft, dem Gekreuzigten nachzufolgen, gebrochen. Man kann sie Revisionisten oder gar Masochisten schimpfen!"

- 82) Jesus and Power, ÖRK 1973, maschinenschriftlich.
- 83) H.-R. Weber, Freedom Fighter or Prince of Peace? in: Study Encounter Vol. VIII/No. 4/1972, S. 21.
- 84) Jesus and Power, S. 3.
- 85) Jesus and Power, S. 4.
- 86) J.H. Yoder, Jesus and Power, in: The Ecumenical Review Vol. XXV/1973, S. 451; vgl. auch hierzu eine Äußerung Politischer Theologie bei D. Sölle, Politische Theologie, Stuttgart 1971, S. 82: "Es geht nicht darum, in einem biblizistischen Sinne die Materialien des politischen Verhaltens Jesu zu erheben und an ihnen zu messen, ob er ein Revolutionär war oder nicht. Es kommt nicht darauf an, sein materiales Verhalten zu beschreiben und es zu imitieren, sondern darauf, die Tendenz seines Verhaltens zu erkennen und seine Ziele in unserer Welt neu zu realisieren."
- 87) Vgl. dazu Kapitel III.
- 88) Cardiff-Report, S. 11.
- 89) Damit ist nicht gesagt, daß diese Kritik die Absicht des Programms trifft.
- 90) Gewaltbericht 1973.
- 91) Vgl. Gewaltbericht 1973, S. 534f; vgl. auch S. 537: "Kirchen und Christen erkennen, daß sie zu selten auf der Seite der Armen und Unterdrückten gestanden haben. Zu häufig haben sie die Mächte einer ungerechten gesellschaftlichen Ordnung unterstützt. Häufig haben sie aus der Armut anderer Nutzen gezogen. In der Vergangenheit haben sie, wenn sie an der Macht waren, Gewalt angewandt gegenüber Vertretern anderer Religionen oder Ideologien."
- 92) Gewaltbericht 1973, S. 538.
- 93) Vgl. Gewaltbericht 1973, S. 544; insgesamt Nr. 22 bis Nr. 27; vgl. dazu Cardiff-Report, S. 10.

- 94) Vgl. Cardiff-Report, S. 11f.
- 95) Gewaltbericht 1973, S. 541.
- 96) Gewaltbericht 1973, S. 546.
- 97) Vgl. dazu Gewaltbericht 1973, S. 544.
- 98) Eine vollständige Rezeption Galtungs hätte zu einem anderen Veränderungsdenken geführt, nämlich der Beseitigung struktureller Gewalt durch strukturelle Veränderungen. Allerdings bleibt es bei Galtung relativ unklar, wie diese Veränderungen (der Interaktionsnetze, der Rangordnung innerhalb einer Gesellschaft) vor sich gehen könnten.
- 99) Degen, Phänomenologie und Theorie der Gewalt, S. 244.
- 100) K. Tagawa, in: Jesus and Power, S. 4.
- 101) Es gibt dagegen auch "bestimmte Formen der Gewalt, an denen sich Christen nicht beteiligen dürfen und die die Kirchen verurteilen müssen." So der Gewaltbericht 1973, S. 545. Dazu gehören Unterwerfung und Unterdrückung mittels Folterung, Gefangenhaltung von unschuldigen Geiseln, vorsätzliche und wahllose Tötung unschuldiger Unbeteiligter.
- 102) Vgl. etwa Kapitel I, 1.3 und Kapitel I. 2.3.3.
- 103) Metz, Zur Theologie der Welt, S. 105; Ähnlich findet Sölle, Politische Theologie, S. 97, im Evangelium "das unabableitbare Versprechen und die Forderung von Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit für alle" vor.
Das dementsprechende Theorie-Praxis-Modell sucht die Verifikation der Verheißung in immer neuen Versuchen der praktischen gesellschaftlichen Veränderung, und das heißt: in der Kritik des Status quo und im Entwurf eines neuen Schrittes in die vorgegebene Richtung.
- 104) Vgl. die zutreffende Darstellung der wesentlichen Komponenten einer Politischen Theologie bei Vierzig, Ideologiekritik und Religionsunterricht, S. 67ff.
- 105) Vgl. dazu Cardiff-Report, S. 11f. In der Kritik der Cardiff-Konsultation (A Survey of Reactions to the Report of the Cardiff Consultation on 'Violence, Nonviolence and the Struggle for Social Justice', WCC 1973, hektographiert, S.4) wird deren Christologie als zu fragmentarisch bezeichnet: "The Report rightly stressed Jesus' partisanship for the poor,..." Es sei die Arbeitsgruppe 'Jesus and Power' nötig gewesen, um hier Abhilfe zu schaffen.

Es ist jedoch festzuhalten, daß in den Beiträgen Tagawas und Yoders (in: Jesus and Power) - trotz ihrer unterschiedlichen Meinung über die Beziehung Jesu zu den Zeloten - Übereinstimmung besteht in der Sichtweise, die die historische Differenz zwischen den sozialen und politischen Gegebenheiten der Zeit Jesu und der Gegenwart betont und gleichzeitig die Möglichkeit der Orientierung an Jesus. Um auch hierin die Nähe zur Politischen Theologie nachzuweisen, sei nochmals auf Sölle, Politische Theologie, S. 82 verwiesen, s.o. Anm. 86.

- 106) Sölle, aaO, S. 85.
- 107) Vgl. zum Wahrheitsverständnis Sölle, aaO, S. 94ff.
- 108) Damit ist den oben genannten theoretischen Gründen für die Überwindung eines personalen Ethos eine praktische Begründung hinzugefügt.
- 109) Tagawa, in: Jesus and Power, S. 5.

Kapitel III: Das Antirassismusprogramm des ÖRK:
Selbstverständnis und Rezeption

- 1) Programm zur Bekämpfung des Rassismus: 1970-1973, Hintergrundmaterial, in: Protokoll und Berichte der 26. Tagung des Zentralausschusses des ÖRK in Genf 1973, S. 210ff, Nr. 31 (zit.: PBR 1970-73).
- 2) Vgl. dazu W. Heierle, Unterstützung der Gewalt? in: Orientierung 35/1971, S. 22, der die Frage stellt: "Ist das Anti-Rassismusprogramm wirklich in erster Linie ein Kampf gegen den Rassismus?" Heierle sieht besonders seit der Genfer Konferenz den Akzent des ÖRK bei der Bekämpfung sozialer Ungerechtigkeit. Auch dem Sonderfonds liege die Vorstellung von der Umverteilung der Macht zugrunde. Das Thema 'Rassismus' erscheint in diesem Zusammenhang dann fast 'zufällig'. Obwohl bei dieser Darstellung das Thema Rassismus allzusehr formalisiert wird, ist doch der Hinweis richtig, daß es eine Ausprägung des allgemeineren Anliegen der sozialen Gerechtigkeit ist.
- 3) Vgl. dazu K.-M. Beckmann, Die Herausforderung der Kirchen durch die Rassenfrage, in: ders. (Hg.), Rasse, Kirche und Humanum, Gütersloh 1969, S. 340, dem die allgemeine Aussage zur These seiner Untersuchung wird, nämlich, "daß die Grundtendenz der Ablehnung jeglicher Rassendiskriminierung immer stärker und dringlicher betont wird".
Vgl. auch E. Adler, Ökumene im Kampf gegen den Rassismus, epd-dokumentation, Bd 14, Bielefeld/Frankfurt/M. 1975, S. 20, die in ähnlicher Weise vom bestehenden Konsens in der Rassismusfrage als einem Faktor ausgeht, der schöpferische Kraft für das PBR abgibt.

1. Die Entwicklung des ökumenischen Antirassismus

- 1) PBR 1970-73, Nr. 3.
- 2) Adler, Ökumene, S. 20.
- 3) K. Blaser, Wenn Gott schwarz wäre..., Zürich 1972.
- 4) Blaser, aa0, S. 30.
- 5) Blaser, aa0, S. 30f.
- 6) Vgl. Blaser, aa0, S. 20f.
- 7) Vgl. dazu Blaser, aa0, S. 21: Anm. 8; S. 23: Anm. 11.
- 8) Blaser, aa0, S. 23.
- 9) Vgl. Blaser, aa0, S. 24ff.

- 10) Blaser, aa0, S. 21.
- 11) Blaser, aa0, S. 24: "In allen Gruppen besteht eine starke Streuung der Erbanlagen, wobei die Zahl der allen Menschen gemeinsamen Merkmale viel größer ist als diejenige der Unterschiede, so daß man sogar über die wissenschaftliche Berechtigung des Begriffs 'Rasse' diskutieren könnte."
- 12) Vgl. Blaser, aa0, S. 32; vgl. auch W.A. Visser't Hooft, The Ecumenical Movement and the Racial Problem, Unesco Paris 1954, S. 58: "The problem of the relationship between the races is by no means confined to the realm of personal associations. It is especially a problem of the social order which must be dealt with on an institutional, social, economic, political level... They (sc. die Kirchen) must direct the searching light of the Christian message upon evil practices which have become embedded in the institutions and laws of the nations."
- 13) K.-M. Beckmann, Die Rassenkonsultation des ÖRK in London vom 19. bis 24. Mai 1969 (Bericht), in: ZEE 5/1969, S. 305.
- 14) Blaser, aa0, S. 33: "Es handelt sich hier um den Rassismus als politisches Konzept."
- 15) Vgl. dazu Heierle, aa0, S. 22: "Im Lauf der Jahre aber wandte sich die Aufmerksamkeit des ÖeRK mehr und mehr der weltweiten sozialen Ungerechtigkeit zu, wobei allerdings ein enger Zusammenhang mit der Rassenfrage besteht,..."
- 16) Vgl. die knappe Übersicht bei Adler, Ökumene, S. 20ff; vgl. auch die (anders motivierte) Darstellung der Ökumenischen Rassismusreflexion bei W. Weiße, Südafrika und das Antirassismusprogramm, Bern/Frankfurt 1975, S.25ff.
- 17) Vgl. A. Deißmann (Hg.), Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz, Berlin 1926.
- 18) Deißmann, aa0, S. 79.
- 19) Deißmann, aa0, S. 82.
- 20) Ebenda; zu Beginn des Berichts wurde noch gesagt, S. 79: "... es ist eine seltsame und beklagenswerte Tatsache, daß das den nichtweißen Rassen erwiesene Unrecht von Menschen begangen ist, die aus den sog. christlichen Ländern gekommen sind." Das wird aber hier zurückgenommen, wenn man die 'Schuld' bei den rückständigen Bevölkerungen sucht.
- 21) Deißmann, aa0, S. 80.

- 22) Deißmann, aaO, S. 81: "Zu jeder Zeit waren einige Rassen kulturell fortgeschritten, andere rückständig."
- 23) Deißmann, aaO, S. 80.
- 24) Deißmann, aaO, S. 81.
- 25) Deißmann, aaO, S. 80.
- 26) Deißmann, aaO, S. 80; vgl. S. 80f: "Das ideale Ziel der Menschheit ist nicht die möglichst baldige Vermischung und Zerstörung der verschiedenen Rassen und Kulturen, sondern die Entwicklung einer jeden zu ihrer größtmöglichen Vollkommenheit in Freiheit und freundlichem Austausch, damit eine jede zum Wohl aller ihren besten und höchsten Dienst leistet."
- 27) Dazu scheint die Kritik Blasers zu passen, der sagt, aaO, S. 20, "daß sich die rassistische Haltung heute weniger auf die natürliche Überlegenheit der Weißen und die Minderwertigkeit der Schwarzen stützt als vielmehr auf die Theorie der Verschiedenheit der Rassen; dabei werden oft die Begriffe 'Kultur' und 'Rasse' verwechselt und vermischt."
- 28) Deißmann, aaO, S. 81.
- 29) Vgl. dazu: The Christian Mission in the Light of the Race Conflict, Report of the Jerusalem Meeting of the International Missionary Council 1928, Vol. IV, Oxford University Press 1928, wo umfangreiche Einzelstudien zu Rassenproblemen in den USA und in Südafrika gesammelt sind; (zit.: Jerusalem-Report).
- 30) Vgl. dazu Jerusalem-Report, S. 101ff, wo mit Vehemenz die Behauptung einer 'essential inferiority' (101) der Schwarzen zurückgewiesen wird, vgl. auch S. 217.
- 31) Gerade dies war das Interesse der kontinentalen, vor allem deutschen Theologie, die die Rassenfrage mit den theologischen Aussagen über Schöpfungsordnungen verknüpfen wollte. Dies beschreibt Beckmann, Herausforderung, S. 343ff.
- 32) Jerusalem-Report, S. 238.
- 33) Ebenda: "It is the duty of the Christian forces everywhere, and particularly of the International Missionary Council and its constituent bodies, to learn more fully the mind of Christ on the problem of interracial relations, and to press forward boldly the realization of permanent world-wide understanding."
- 34) Jerusalem-Report, S. 239: "creating, informing and influencing public opinion"; "presenting their (gemeint

ist: der Christen, H.B.) constructive plans before responsible administrative authorities"; "pressing for legislative action".

- 35) Vgl. Jerusalem-Report, S. 244f.
- 36) Vgl. Adler, Ökumene, S. 22, die die Reaktion auf diese Konferenz beschreibt: "Deutsche Teilnehmer kritisierten das Dokument, weil es angeblich die Gleichheit der Rassen auf Kosten der gottgegebenen Unterschiede zu sehr betonte."
- 37) Vgl. Kirche und Welt in ökumenischer Sicht, Bericht der Weltkirchenkonferenz von Oxford über Kirche, Volk und Staat, Genf 1938, S. 96: "Jede der Menschheitsrassen ist von Gott mit bestimmten einzigartigen Gaben gesegnet. Jede hat ihren bestimmten einzigartigen Beitrag zur Bereicherung des Lebens der Menschheit geleistet und scheint dazu bestimmt, dies auch weiterhin zu tun." Vgl. auch S. 111: "Das Bestehen schwarzer, weißer und gelber Rassen muss froh und ehrfürchtig als eine Tatsache bejaht werden, die nach Gottes Willen eine Fülle von Möglichkeiten zur Bereicherung des Menschheitslebens einschließt."
- 38) Oxford-Bericht, S. 95.
- 39) Oxford-Bericht, S. 97.
- 40) Oxford-Bericht, S. 98.
- 41) Oxford-Bericht, S. 99.
- 42) Oxford-Bericht, S. 99; vgl. zur Rolle der deutschen Kirchen bei der Oxford-Konferenz die genaue Darstellung von A. Boyens, Kirchenkampf und Ökumene 1933-1939, München 1969, S. 144ff. Daß die Anwesenheit einer deutschen Delegation zu konkreten Worten gegen den Antisemitismus in Deutschland geführt hätte, ist danach beinahe unwahrscheinlich.
- 43) Vgl. Amsterdamer ökumenisches Gespräch, Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan, Bd V: Die erste Vollversammlung des ÖRK in Amsterdam 1948, hg. v. W.A. Visser't Hooft, Genf 1948, S. 105 (aus dem Bericht der Sektion III); vgl. auch aus dem Bericht der Sektion I, S. 69, wo beklagt wird, "daß die Übel der Welt so tief in unsere Kirchen eingedrungen sind, so daß auch unter uns weltliche Erfolgsmaßstäbe, Klassentrennungen, wirtschaftliche Konkurrenz und säkulare Gesinnung zu finden sind. In bestimmten Fällen sind Kirchentrennungen nicht auf theologische, sprachliche oder literarische Unterschiede zurückzuführen, sondern darauf, daß Trennungen nach Rasse und Hautfarbe durchgeführt werden; dies ist eine Schande für den Leib Christi. Wir sind in der Gefahr, kraftloses und darum wirkungsloses Salz zu werden."

- 44) Amsterdamer Ökumenisches Gespräch, S. 214.
- 45) Evanston-Dokumente, hg. v. F. Lüpsen, Witten 1954, S. 108ff.
- 46) Vgl. Evanston-Bericht, S. 108: "Der Haß, die Eifersucht und das Mißtrauen, von denen die Welt schon immer geplagt wurde, werden durch rassische Vorurteile und Befürchtungen vertieft, die im sündigen Menschenherzen wurzeln und in Gesetz und Gewohnheit verankert sind."
- 47) Evanston-Bericht, S. 111.
- 48) Ebenda.
- 49) Ebenda.
- 50) Evanston-Bericht, S. 110.
- 51) Vgl. Evanston-Bericht, S. 110: "Wir suchen eine solche Absonderung aus Gründen kultureller Verschiedenheit, oder weil die getrennte Wohnweise sie nötig mache, oder weil die Zeit noch nicht reif sei, sie zu rechtfertigen. Wir behaupten sogar, wir seien bereit, alle Absonderungen aufzugeben, müßten aber daran festhalten, weil so viele andere sie noch nicht aufgeben wollten. Wir berufen uns darauf, daß die Welt noch nicht wiedergeboren sei, um unser eigenes unwiedergeborenes Wesen zu entschuldigen."
- 52) Vgl. oben zu Stockholm und Oxford; vgl. auch Visser't Hooft, The Ecumenical Movement, S. 56f, der auch noch an diesem Gedanken festhält, obwohl für ihn gilt, S. 57: "The recognition of these different gifts (die nach dem Willen Gottes in den verschiedenen Rassen anzutreffen sind, H.B.) does not mean a differentiation between the races as to their intrinsic value."
- 53) Evanston-Bericht, S. 110.
- 54) Vgl. Evanston-Bericht, S. 109, wo als Aufgabe der Christen bezeichnet wird, "durch soziale und politische Tätigkeit Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden für alle zu sichern"; vgl. auch S. 110: "Es ist daher die Aufgabe der Kirche,... Gottes Willen in Wort und Tat zu proklamieren."
- 55) Evanston-Bericht, S. 116.
- 56) Vgl. Abrecht, Zur Entwicklung des sozialen Denkens und Handelns in der Ökumene, S. 323, der das dem "Vertrauen in das prophetische Wort" anlastet.
- 57) Abrecht, aaO, S. 324.
- 58) Vgl. dazu: The Letter of Invitation, in: Cottesloe Consultation. The Report of the Consultation among South African Member Churches of the World Council of Churches at Cottesloe/Johannesburg, 1961, S. 86, besonders Punkt 2 und 3.

- 59) Cottesloe-Consultation, S. 73.
- 60) Vgl. dazu Cottesloe-Consultation, S. 79: Statement by the Delegation of the Nederduitsch Hervormde Kerk of Africa; S. 80: Statement by the Delegation of the Nederduitse Gereformeerde Kerke of The Cape and Transvaal.
- 61) Cottesloe-Consultation, S. 75f.
- 62) Vgl. dazu Abrecht, aaO, S. 324; vgl. dazu auch die Botschaft an die Christen in Südafrika, in: Neu-Delhi 1961. Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des ÖRK, hg. v. W.A. Visser't Hooft, Stuttgart 1962, S. 346ff, wo ein Satz der Cottesloe-Consultation zitiert wird, der auch Befürwortern der Apartheid zustimmungsfähig erscheinen könnte (S. 346). Das heißt doch, daß hier in Neu-Delhi nicht nach den Gründen der Dissoziation der südafrikanischen Kirchen gefragt, sondern gewissermaßen weiter in die Gemeinschaft des ÖRK eingeladen wurde. Sehr viel direkter wird dagegen zwei Jahre später in der Erklärung des Zentralausschusses in Rochester 1963 (zitiert nach: K.-M. Beckmann (Hg.), Die Kirche und die Rassenfrage, Stuttgart 1967, S. 118) formuliert: "Die weißen Christen werden dringend aufgefordert, erneut Buße zu tun für die mangelnde Gemeinschaft in der Vergangenheit und erneut entschlossen sowohl durch Taten als durch Worte allem abzusagen, was ihr Zeugnis von Jesus Christus, in dem alle Menschen eins sind, schwächt..."
- 63) Vgl. dazu weiter unten in diesem Kapitel 2.2.3: Theologie und Rassismus.
- 64) Vgl. Christians and Race Relations in Southern Africa. Report on an Ecumenical Consultation on Christian Practice and Desirable Action in Social Change and Race Relations, Held at Kitwe, Zambia, 1964, under the auspices of the Mindolo Ecumenical Foundation, the South African Institute of Race Relations and the World Council of Churches (zit.: Kitwe-Report)
- 65) Vgl. dazu Kitwe-Report, S. 7f.
- 66) Kitwe-Report, S. 6.
- 67) Kitwe-Report, S. 11.
- 68) Vgl. oben Kapitel II,3 den Satz Galtungs: "Personale Gewalt ist notwendig, um strukturelle Gewalt zu be-seitigen."
- 69) Kitwe-Report, S. 15.
- 70) Vgl. Kitwe-Report, S. 18ff.

- 71) In: Some Addresses at an Ecumenical Consultation on Christian Practice and Desirable Action in Social Change and Race Relations in Southern Africa, in: Race Relations in Ecumenical Perspective, Nr. 5, 1964, S. 14ff, ohne Verfasserangabe (zit.: Road)
- 72) Road, S. 15.
- 73) Road, S. 18.
- 74) Road, S. 20.

2. Die Bedeutung des ökumenischen Antirassismus seit 1966

- 1) Vgl. dazu PBR 1970-73, Nr. 4: "Alle Beschlüsse (sc. des ÖRK, HB.) die in dieser Hinsicht in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre gefaßt wurden, bildeten sozusagen das Schlußlicht des Entkolonialisierungsprozesses in Asien, Afrika und im Karibischen Raum und müssen als Niederschlag bzw. als Reaktion auf die Hoffnung der meisten Völker der Erde verstanden werden, sich vom Joch der Fremdherrschaft zu befreien, sei es in den meisten Fällen auch nur, um unter ein neo-kolonialistisches Herrschaftssystem zu geraten."
- 2) Vgl. Appell an die Kirchen der Welt, S. 188: "Rassendiskriminierung beruht oft nicht nur auf Furcht oder Ressentiment gegen eine andere Hautfarbe oder Tradition, sondern auf den eigenen wirtschaftlichen Interessen." Vgl. auch S. 213 zum Problem der Bekämpfung des strukturellen Rassismus: "Da die Menschen, die die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Strukturen kontrollieren, ebenfalls Glieder der herrschenden Gruppe sind und es ihnen nicht gelungen ist, gleiche Chancen für Glieder von Minoritäten oder untergeordneten rassischen Gruppen sicherzustellen, bleibt unsere Gesellschaft durch Rassenschiede geteilt oder sogar geschichtet, die die diskriminierenden Formen rassischen Denkens und Verhaltens verstärken und fortbestehen lassen."
- 3) Vgl. die Empfehlungen für ein Programm in der Zeit nach der Vollversammlung, in: Bericht aus Uppsala, S. 253f.
- 4) Vgl. Bericht aus Uppsala, S. 68f: "Rassendiskriminierung ist gekoppelt mit wirtschaftlicher und politischer Ausbeutung. Die Kirchen müssen sich aktiv um das wirtschaftliche und politische Wohl ausgebeuteter Gruppen kümmern, so daß ihre Erklärungen und Handlungen Gewicht bekommen."

Auch von der Rückziehung von Investitionen "aus Einrichtungen ..., welche den Rassengegensatz verewigen" (S. 69) ist schon hier die Rede, der zweiten größeren Maßnahme des späteren PBR.

- 5) Vgl. dazu die spätere Stellungnahme Elakes zur EKD-Erklärung vom 24.9.1970, in: Beckmann, epd, S. 86: "Als die Vollversammlung von Uppsala den weißen Rassismus als stärkste Bedrohung bezeichnete, geschah dies aus der Überzeugung, daß der weiße Rassismus besonderes historisches Gewicht besitzt, weil seine Wurzeln in mächtigen, hochentwickelten Ländern liegen, deren Stabilität für jede Hoffnung auf internationalen Frieden und internationale Entwicklung entscheidend ist."
- 6) Vgl. dazu H.-J. Benedict, Internationalismus und Ökumene, S. 82f, der die 'westliche' Dominanz im ÖRK mit der Herkunft der Finanzen wie der entscheidenden Funktionsträger belegt.
- 7) Bericht aus Uppsala, S. 253f.
- 8) Vgl. Background-Dokument von Uppsala 1968, in: Notting-Hill-Report, S. 65: "Obwohl in diesen Deklarationen verständnisvoll zum Ausdruck gebracht wird, wie bewußt sich die Kirchen des Skandals sind, den die Rassendiskriminierung, ganz besonders in der Christengemeinde, ausgelöst hat, ist die Formel noch nicht gefunden, die den Übergang von den Deklarationen zu Taten erleichtern könnte."
- 9) Vgl. Notting-Hill-Report, S. 65: "... doch es sind nur sporadische Versuche unternommen worden - und meistens zu spät -, die in vielen Gesellschaftsstrukturen der Welt herrschende Rassenmalaise zu beseitigen."
- 10) Vgl. die Definitionen des Zentralausschusses des ÖRK in Addis Abeba, Dokument Nr. 10: "Struktureller Rassismus ist Teil des Wirkens und der Praxis gesellschaftlicher Institutionen, aber nicht festgelegt durch Gesetze oder Verfahrensregeln (Industriebetriebe, Banken, Schulen, Kirchen und andere Institutionen), die sich zwar zu den Prinzipien der Gerechtigkeit und Gleichheit bekennen, die aber in der Praxis diskriminieren. - Institutioneller Rassismus ist Teil der Grundsätze, Gesetze oder Verfahrensregeln eines Landes oder einer gesellschaftlichen Institution, in der bewußten Absicht, bestimmte Gruppen aus rassischen Gründen auszuschließen." Zitiert nach: B. Suin de Boutemard, Minoritäten als Erfahrung? in: Neue Sammlung 12/1972, S. 205. Als Beispiel für den ersten Rassismus können die USA, für den letzten Südafrika genannt werden.

- 11) Notting-Hill-Report, S. 69.
- 12) Vgl. Blaser, aaO, S. 34.
- 13) Notting-Hill-Report, S. 74ff.
- 14) Notting-Hill-Report, S. 85ff.
- 15) Notting-Hill-Report, S. 91.
- 16) Vgl. die Geschichte der 'Life and Work' - Bewegung;
vgl. auch die seit Amsterdam (1948) geltende Zielvorstellung der 'verantwortlichen Gesellschaft'.
- 17) Notting-Hill-Report, S. 92.
- 18) Diese Konsultation wurde einberufen, um "ein Aufklärungs- und Aktionsprogramm zu entwerfen, das auf die Überwindung des Rassismus hinzielt. Gleichzeitig soll geprüft werden, warum die bisherigen ökumenischen Stellungnahmen zur Frage der rassischen Gerechtigkeit 'keine konkreten Ergebnisse' erzielten". So öpd, Nr. 5/36. Jg., 6.2. 1969.
- 19) Vgl. dazu etwa die Aussage von B. Carr, dem Generalsekretär der Allafrikanischen Kirchenkonferenz: "Der Machtfaktor ist für mich das entscheidende Element des Rassismus. Die Begierde nach Macht war ein sich durchhaltendes Element im Verhalten der Menschen nordatlantischer Herkunft gegenüber den dunkelhäutigen Völkern der Erde. Diese Begierde führte zur Sklaverei, erfand Kolonialismus und Imperialismus und stärkt noch heute sowohl die feineren als auch die offenen und brutalen Formen des Rassismus in unserer Welt." in: Interview, in: Evangelisches Kommentare 4/1971, S. 275.
- 20) Vgl. Notting-Hill-Report, S. 15.
Zur Darstellung des Machtbegriffs in a) und b) vgl. aus der Sicht der Schwarzen Theologie in Südafrika:
A.A. Boesak, Unschuld, die schuldig macht. Eine sozial-ethische Studie über Schwarze Theologie und Schwarze Macht, Hamburg 1977, S. 53ff.
Boesak hebt besonders die Relationalität der Macht hervor, die darin besteht, daß die äußere Machtausübung (eines Machthabers) auf eine innere "Unterwerfungsbereitschaft" (S. 56) trifft. Jene Machtausübung kann erst aufgrund von "Selbstfindung, Selbstrespekt und Selbstbejahung" (S. 56) wirksam kritisiert werden. "Die Macht zu sein, der Mut, seine eigene menschliche Würde zu bestätigen, führt unausweichlich zu einer Veränderung der Strukturen, so daß Erfüllung und Ganzheit gesucht werden können." (S. 57; ähnlich auch S. 59)
Angewandt auf rassistische Verhältnisse ergibt sich als äußere Realität eine weiße Machtstruktur, der nun nicht länger eine 'Unterwerfungsbereitschaft' korrespondiert, sondern der sich eine Schwarze Macht entgegenstellt.

Schwarze Macht aber ist das Bewußtsein über die Bedingungen weißer Macht und über die Bedingungen für die Möglichkeit, sie zu verändern. (S. 56ff)
Dieser Blick auf die 'schwarze Sicht' des Machtproblems macht deutlich, daß bei den Vorüberlegungen zum PER mit der Machtfrage ein zentrales Problem des Rassismus aufgegriffen wurde.

- 21) Vgl. Notting-Hill-Report, S. 13.
- 22) Vgl. Notting-Hill-Report, S. 12f. S. 13: Es geht um diejenigen, "deren Sinn für die persönliche Identität ver-kümmert ist, weil ihre 'Rassenidentität' nicht anerkannt wird, ja sogar verurteilt oder verachtet wird".
- 23) Notting-Hill-Report, S. 12.
- 24) Vgl. Notting-Hill-Report, S. 12: "Es hat der ständige Bezug auf die Rassenidentität, besonders bei einigen Anti-Rassismus- und Befreiungsbewegungen unserer Zeit dazu beigetragen, daß wir erkannten, daß unser Menschsein als Gemeinschaft immer seinen konkreten Ausdruck hat und deshalb die Vorstellungen der Rassenidentität ebenfalls einen guten und nützlichen Sinn erhalten sollten."
- 25) Notting-Hill-Report, S. 137.
- 26) Beckmann, epd, S. 28.
- 27) Vgl. die Darstellung Rassismus und christliches Gewissen, Redaktionsartikel in: Evangelische Kommentare 2/1969, S.375.
- 28) Beckmann, in: Notting-Hill-Report, S. 137.
- 29) Notting-Hill-Report, S. 11.
- 30) Notting-Hill-Report, S. 9; vgl. auch S. 24f, wo verschiedene Formen dieses Rassismus genannt werden.
- 31) Notting-Hill-Report, S. 96.
- 32) Beckmann, epd, S. 68f.
- 33) Es ist von entscheidender Bedeutung, daß in diesem Machtbegriff nicht mehr "egal" ist, worauf die Chance der tatsächlichen Machtausübung beruht, vgl. oben Max Weber (Kapitel II, 1.1). Die Eindeutigkeit der ökonomischen Erklärung 'entmythologisiert' den Machtbegriff und läßt ihn in seiner Strukturhaftigkeit erscheinen.
- 34) Beckmann, epd, S. 28; vgl. auch den Brief des Zentral-ausschusses an die Mitgliedskirchen nach der Canterbury-Entscheidung, in: Beckmann, epd, S. 36:
"Wir haben gesagt, daß wir entschlossen sind, auf eine

gerechtere Verteilung der Güter und der wirtschaftlichen Macht in einer radikal neuen Gesellschaft hinzuarbeiten."

- 35) Notting-Hill-Report, S. 27f.
- 36) Vgl. dazu R.D.N. Dickinson, To set at Liberty the Oppressed, Genf 1975, S. 61ff, der eine Typologie von Entwicklungsmodellen entwirft je nach dem charakteristischen Zugang zur Entwicklungsproblematik: Innerhalb dieser Typologie erscheint als erstes das kapitalistische Modell, das Entwicklung als 'natürliches' Ergebnis des 'freien Marktes' darstellt. Ein Klassen-, bzw. Rassenwiderspruch wird von den Vertretern dieses Modells nicht gesehen: "ultimately there is no basic inconsistency between the interest of the strong and the weak; indeed, it is assumed that there is basic compatibility and mutuality of interests in the long run." (S. 62) Der Einwand, daß sich die Kluft zwischen armen und reichen Nationen nicht verringert, wird nicht wahrgenommen, zumindest nicht dem ökonomischen System angerechnet.
- 37) Dickinson, aaO, S. 64ff.
- 38) Für K.-M. Beckmann, Rassismus und kirchliche Verantwortung in ökumenischer Sicht, in: Evangelische Theologie 31/1971, S. 551, ist ebenfalls die Frage nach dem gesellschaftlichen System entscheidend: "Kann man überhaupt ein Anti-Rassismus-Programm entwickeln ohne grundsätzliche Kritik am Kapitalismus in seinen verschiedenen Spielarten? Wie will man sonst dem 'institutionalisierten Rassismus' begegnen?"
- 39) A. van den Heuvel, Das Programm zur Bekämpfung des Rassismus des Ökumenischen Rates der Kirchen nach der Tagung in Addis Abeba, in: Ökumenische Rundschau 20/1971, S. 121-123.
- 40) Van den Heuvel, S. 122.
- 41) Vgl. auch PBR 1970-73, Nr. 39, wo das PBR, das eine Konkretisierung des Machttransfers darstellt, mit der Vorstellung einer 'lebensfähigen Weltgemeinschaft' verbunden wird: "Umverteilung der Macht bedeutet zur Partnerschaft in einer Weltgesellschaft ermächtigen."
- 42) Vgl. die ausführliche Analyse von A. Schuchter, Reparations. The Black Manifesto and Its Challenge to White America, Philadelphia/New York 1970, besonders Part I. Doch auch schon im Uppsala-Background-Bericht war der Gedanke der "Wiedergutmachung und Rehabilitierung (restitution and restoration)" aufgetaucht, Notting-Hill-Report, S. 92.
- 43) Vgl. dazu W. Dantine, Schwarze Theologie, Eine Herausforderung der Weißen? Wien 1976, S. 32f: Aus der Sicht

der Black Power erscheinen die Kirchen als Vermittler zur weißen Gesellschaft, gewissermaßen als deren ansprechbarer Teil, der "auf die Gesamtgesellschaft großen Einfluß ausüben" kann.

- 44) Notting-Hill-Report, S. 43ff.
- 45) Notting-Hill-Report, S. 44.
- 46) Vielfach wird in diesem Zusammenhang auf die deutschen Wiedergutmachungszahlungen an Juden verwiesen, vgl. H. Cox, Buße: Von der Frömmigkeit zur Politik, in: J. Cone, Schwarze Theologie, München 1971, S. 199.
- 47) Schwarze Kirchenführer in den USA haben eine eindrückliche Formulierung gefunden, in: Cone, Schwarze Theologie, S. 203: "Diese Nation und ein Volk, das den Wert der Person ständig auf den Besitz von Eigentum bezogen hat, muß die Notwendigkeit anerkennen, Eigentum zurückzuerstatten, um das Menschsein wiederherzustellen."
- 48) Diese Erkenntnis wird folgendermaßen formuliert im Notting-Hill-Report, S. 26: "Die entwickelten westlichen und sogenannten christlichen Länder der Welt erhielten ihren Wohlstand durch jahrhundertelange Ausbeutung der seit jüngstem unabhängigen Entwicklungsländer. Die Kirchen und ihre Mitglieder nahmen aktiv an dieser Ausbeutung teil und zogen daraus großen materiellen Nutzen. Deshalb haben sie eine moralische Verpflichtung zur Wiedergutmachung durch Übertragung dieser materiellen Mittel."
- 49) Vgl. Notting-Hill-Report, S. 20, wo Kirche die Funktion einer 'pressure group' bekommt.
- 50) Auch amerikanische Kirchen haben aufgrund der Forderungen des Black Manifesto "Fonds zur wirtschaftlichen Unterstützung ethnischer Minderheiten eingerichtet", so der Redaktionsartikel Rassismus und christliches Gewissen, S. 376.
- 51) Notting-Hill-Report, S. 10.
- 52) Notting-Hill-Report, S. 19.
- 53) Vgl. Notting-Hill-Report, S. 46; Ähnlich auch in der Resolution, S. 39: "Religiöse Institutionen im weißen Norden der Welt haben sowohl in Kollaboration wie auch als Folge von Wirtschaftssystemen, die Rassenausbeutung praktizieren, Übermäßige Reichtümer erworben."
- 54) Notting-Hill-Report, S. 40.
- 55) Vgl. dazu R.S. Lecky/H.E. Wright (ed), Black Manifesto. Religion, Racism, and Reparations, New York 1969, S. 26f:

Die Reaktion des ÖRK auf die Forderungen der Black Power wird als ein alternatives Programm zu den ursprünglich beabsichtigten kirchlichen Reparationszahlungen angesehen.

- 56) Vgl. G.S. Wilmore, Black Religion and Black Radicalism, New York 1972, S. 278: "Actually, it was the introduction, or preamble, rather than the Manifesto itself, that caused the greatest consternation and the strongest statements of repudiation from white churchmen."
- 57) Vgl. Schuchter, aaO, S. 194: "Our fight is against racism, capitalism and imperialism..."
- 58) Schuchter, aaO, S. 193.
- 59) Notting-Hill-Report, S. 44.
- 60) Vgl. Schuchter, aaO, S. 197f; vgl. Notting-Hill-Report, S. 45.
- 61) Vgl. dazu R.S. Browne, Toward Making 'Black Power' Real Power, in: Lecky/Wright, S. 75: "The Manifesto itself has been attacked by parts of the black community as putting forth a mere reformist program."
- 62) W. Stringfellow, Reparations: Repentance as a Necessity to Reconciliation, in: Lecky/Wright, S. 53f: "...the truth is that reparations is such and old, established, and much utilized remedy in the law that its invocation in the name of American blacks must be counted as a conservative tactic and one which, if anything, is long overdue."
- 63) Vgl. Notting-Hill-Report, S. 104ff.
- 64) Notting-Hill-Report, S. 107.
- 65) Notting-Hill-Report, S. 111.
- 66) Vgl. dazu die Antwort auf die ersten Reaktionen zur Entscheidung des ÖRK-Exekutivausschusses von B. Sjöllema, in: Beckmann, epd, S. 79: "Dem Sonderfonds liegt also die Vorstellung einer Umverteilung der Macht von den Mächtigen zugunsten der Machtlosen zugrunde."
- 67) Vgl. Punkt D. in: Beckmann, epd, S. 29f, Nr. 1-9.
- 68) Natürlich ist nicht zu vergessen, daß es von Seiten des ÖRK zu den südafrikanischen Befreiungsbewegungen, zu einzelnen christlichen Führern, längst Beziehungen gab, vgl. PBR 1970-73, S. 14.
- 69) Brief des Zentralaussschusses des ÖRK an die Mitgliedskirchen vom August 1969, in: Beckmann, epd, S. 36.

- 70) Rundschreiben des Generalsekretärs des ÖRK vom 24. Okt. 1969, in: Beckmann, epd, S. 43; vgl. ebenso die Formulierung im FBR selbst, in: Beckmann, epd, S. 27: Den Kirchen und Christen sei es bisher nicht gelungen, wirkungsvoll gegen Rassendiskriminierung vorzugehen: "Sie tun zu wenig und das Wenige zu spät."
- 71) H. Vogt, Antirassismus-Strategien, in: Lutherische Monatshefte 13/1974, S. 493, unterscheidet "kooperative" von "kritisch-dissoziativen Handlungsmethoden".
- 72) Daß spätestens seit Addis Abeba betont wird, daß man sich "nicht völlig" identifiziere mit politischen Bewegungen, hat vornehmlich den Grund, sich gegen die Vorwürfe einer Gewaltkoalition mit Guerillas zu wahren, vgl. Protokoll und Berichte der 24. Tagung des Zentralausschusses des ÖRK in Addis Abeba 1971, Genf 1971, S. 69.
- 73) Der Internationale Beratungsausschuß war ein vom Zentralausschuß 1969 einberufenes Gremium, das sowohl Kriterien für die Geldzuwendungen aufstellte, als auch eine erste Auswahl der zu unterstützenden Gruppen traf; vgl. Beckmann, epd, S. 52ff.
- 74) Beckmann, epd, S. 54. Beispiele für den ersten Typ wären Befreiungsbewegungen wie Frelimo oder MPLA oder der ANC. Für den zweiten Typ stehen Gruppen in England oder den Niederlanden.
- 75) Vgl. Adler, Ökumene, S. 33: "Der ÖRK und die Kirchen hatten immer zu vermeiden gesucht, mit bestimmten politischen Zielen und Gruppen identifiziert zu werden. Jetzt hatten sie jedoch zu lernen begonnen, daß scheinbar neutrale Positionen politische Bedeutung hatten, und daß sie in der Tat identifiziert worden waren mit Strukturen der Unterdrückung. Darum war ein Akt der Solidarität mit den Unterdrückten ein wichtiger Schritt."
- 76) Vgl. Sjollema, in: Beckmann, epd, S. 79f: "Zuwendungen aus dem Sonderfonds bedeuten nicht, daß der ÖRK jede Einzelaktion der Empfängerorganisation global billigt. Sie bedeuten, daß der ÖRK die langfristigen Ziele der Organisationen an sich unterstützt. Sie bedeuten auch, daß Anti-Rassismus-Organisationen, für die das Mittel der Gewalt letzte Möglichkeit zu sein scheint, von moralischer und praktischer Unterstützung durch den ÖRK nicht länger automatisch ausgeschlossen sein sollen."
- 77) Beckmann, epd, S. 54.
- 78) In diesem Sinne haben die unterstützten Gruppen die Verwendungszwecke, die nicht-militärischer Art waren, dem ÖRK genannt; vgl. Beckmann, epd, S. 52.

- 79) Vgl. Sjollesma, in: Beckmann, epd, S. 79.
- 80) H.E. Tödt, Neue Qualität der Menschenrechte. Ein Orientierungsrahmen für kirchliches Handeln, in: Lutherische Monatshefte 13/1974, S. 518.
- 81) Extension of the Special Fund to Combat Racism. Background Paper to the Central Committee, Utrecht 1972, ÖRK, hektographiert, S. 9: "...important was the fact that the organizations of the racially oppressed had an unusual opportunity - often denied to them - through PCR and other media, to explain their goals, expectations and methods of work."
- 82) Vgl. Beckmann, epd, S. 251f; vgl. zur deutschen Rezeption von Addis Abeba den Kommentar von S.M. Daecke, Reform - Rassismus - Religionen, in: Evangelische Kommentare 4/1971, S. 145.
- 83) Beckmann, Rassismus und kirchliche Verantwortung, S. 553.
- 84) Beckmann, epd, S. 29.
- 85) Protokoll und Berichte Addis Abeba 1971, S. 69.
- 86) Vgl. F.C. Schilling, Unerwartet einmütige Ökumene, in: Lutherische Monatshefte 10/1971, S. 120: "Wesentlich erschien den EKD-Deligierten dabei vor allem die besondere Erwähnung des Problems der Gewaltanwendung, die 'Nicht-Identifizierung' des Ökumenisches Rates mit bestimmten politischen Zielen einzelner antirassistischer Organisationen und die Verlagerung der Schwerpunkte des Programms auf gezielte Einzelprojekte, bei denen im voraus die Gewähr gegeben ist, daß ein Mißbrauch zu anderen als humanitären Zwecken nicht in Frage kommt. Im Grundsatz freilich blieb der Zentrallausschuß konsequent bei seiner Entscheidung von Canterbury (1969) und bestätigte damit, daß auch das Exekutivkomitee mit seinem Arnoldsheimer Beschluß vom September 1970 im Rahmen der ihm erteilten Vollmachten geblieben sei."
- 87) Protokoll und Berichte Utrecht 1972, Erweiterung des Sonderfonds, Dokument 40 (d).
- 88) Extension of the Special Fund, S. 6: "These governments have been directly or indirectly influenced by the WCC decision, although some of them were already moving in that direction."
- 89) Extension of the Special Fund, S. 7. Diese Einschätzung setzt sich fort, bis 1974 (Tagung des Zentrallausschusses in Berlin, vgl. Protokoll und Berichte der 27. Tagung des Zentrallausschusses des ÖRK in Berlin 1974, Genf 1974) das PBR zum 'laufenden Programm des ÖRK' wird, vgl. Dokument 32, Nr. 8: "In den letzten fünf Jahren haben

die von PCR aufgeworfenen Fragestellungen in zahlreichen Mitgliedskirchen einen Bewusstwerdungsprozess ohne-gleichen in Gang gesetzt. Christen in der ganzen Welt sind dabei, ihr Verhältnis zu Unterdrücker und Unter-drücktem zu überprüfen."

- 90) Vgl. Beckmann, epd, S. 29f.
- 91) Z.B. das Symposium über Indianer-Probleme in Latein-amerika.
- 92) Profile von Frelimo (November 1970), von PAIGC (De-zember 1970), vom ANC (März 1971), von der SWAPO (November 1971).
- 93) Cunene Dam Scheme and the struggle for liberation of Southern Africa, Dezember 1971; vgl. dazu auch: Cunene Dam Symposium. Arnoldshain - Record and Documents, 1972; hektographiert, PBR, Dezember 1972.
- 94) Protokoll und Berichte Utrecht 1972, S. 30.
- 95) Protokoll und Berichte Utrecht 1972, S. 32.
- 96) Protokoll und Berichte Utrecht 1972, S. 30.
- 97) Bericht aus Uppsala, S. 69.
- 98) Protokoll und Berichte Addis Abeba 1971, S. 71:
Es geht um folgende Bereiche:
"a) Investitionspolitik und -verfahren,
b) Beschäftigungs-, Ausbildungs- und Beförderungs-praktiken,
c) Besitz, Verwaltung und Kontrolle von Eigentum,
d) Besitz, Verwaltung und Kontrolle von kirchlichen und Kirchen angeschlossenen Institutionen,..."
- 99) Vgl. Zur Frage der Investitionen im südlichen Afrika, ÖRK - PBR 1973 (zit.: Investitionen), S. 7, Anm.
"Der Begriff 'Zurückziehung' (withdrawal) bedeutet in diesem Dokument, dass im südlichen Afrika tätige Unternehmen ihre Investitionen stoppen. Der Begriff 'Abstossen von Anteilen' (disinvestment) bedeutet, dass Aktien und Anteile von den Aktienbesitzern in den Gesellschaften verkauft werden."
- 100) Der PBR-Report zitiert Zahlen von 12 bis 18 Prozent, in: Investitionen, S. 6. H. Adam, Südafrika. Soziologie einer Rassengesellschaft, Frankfurt/M. 1973, S. 35, nennt für 1961-1965 eine noch höhere Rate von 20 Prozent.
- 101) A.S. Minty, International Investment in South Africa, in: Study Encounter 64, Vol. X/No. 3/1974, S. 3: "The super-profits derived by overseas investors in South Africa are due largely to the poverty wages paid for African workers."

- 102) Vgl. H. Linneman, Will the Blacks Suffer? Foreign Investment and Disinvestment in South Africa, in: Study Encounter 65, Vol.X/No. 3/1974, S. 2f:
"Whereas in the past investments were concentrated in mining and agricultural plantations, the emphasis today is on modern industries: high-quality products pre-supposing advanced technological know-how, produced with high capital intensity and sold on Western markets via the mother companies."
- 103) Linneman, aa0, S. 3.
- 104) Vorster, zitiert bei Adam, Südafrika, S. 37.
- 105) Investitionen, S. 17.
- 106) Investitionen, S. 7ff.
- 107) Vgl. Adam, Südafrika, S. 32f: "Die hohe Zuwachsrates verdankt die südafrikanische Wirtschaft u.a. der Tatsache, daß sich die Planer um einen momentanen geringen Ausstoß und eine niedrige Beschäftigungsquote nie sehr zu kümmern brauchten und statt dessen alle Anstrengungen an das Wachstumspotential des Systems, den Investitionsgütersektor, wenden konnten, deren Früchte sie jetzt ernten."
- 108) Adam, Südafrika, S. 33.
- 109) Investitionen, S. 13: "Auf Gewinn gerichtete Institutionen können immer nur gewinnbringende Programme durchführen, und auch diese nur so verwirklichen, dass ihre zukünftige Sicherheit immer gewährleistet ist."
- 110) Vgl. Minty, aa0, S. 5: "The withdrawal case is not based on the contention that investors can be persuaded that it is in their economic interest to withdraw: it is concerned much more with exposing the way in which capital investment commits companies so deeply on the side of white power, thus underpinning apartheid and making the struggle of the oppressed people more difficult."
- 111) Vgl. Minty, aa0, S. 7; vgl. ebenso Investitionen, S. 17.
- 112) So beschreibt Linnemann, aa0, S. 4, die wahrscheinliche Entwicklung bei Investitionsrückziehung.
- 113) Investitionen, S. 16.
- 114) Vgl. die Maßnahmen amerikanischer Kirchen, die schon seit Anfang der sechziger Jahre auf diesem Weg gehen, vgl. dazu Investitionen, S. 21ff.
- 115) Vgl. Investitionen, S. 19: "Unser Anteil ist nicht gross genug, als dass sein Verkauf automatisch in Richtung Veränderung wirken würde."

- 116) Vgl. Adam, Südafrika, S. 34: "Mit ihrer unverhüllten, rassistisch bestimmten Ausbeutung wird sie (sc. die herrschende Gruppe in Südafrika, H.B.) vielmehr zu einem peinlichen Risiko für die neokolonialen Metropolen, die im politischen Propagandakampf des Kalten Krieges mit ihren selbständigen Ablegern assoziiert werden."
- 117) Adler, Ökumene, S. 41.
- 118) Als es 1974 um die Erneuerung des Mandats geht, heißt es im Vorschlag zur Erneuerung des Mandats für das Programm zur Bekämpfung des Rassismus, in: epd 33 / 1974 vom 15.7.1974, S. 103, zu diesem 'Kampf': "Kein Zweifel kann darüber bestehen, auf welcher Seite unser Herr steht. - Er steht auf der Seite der Armen, der Unterdrückten und der Verzweifelten,..." Es geht um seine Mission. "PCR ist ein kleiner, prophetischer und dramatischer Teil dieses Missionsauftrages."-----
- 119) Sölle, Politische Theologie, S. 97.
- 120) Vgl. Sölle, aaO, S. 105: "Politische Theologie geht von einem Verständnis der Wahrheit aus, das Theorie und Praxis des Glaubens miteinander vermittelt,... Sie kann sich nicht darauf einlassen, eine Theorie des Glaubens als vorrangig von einer nur als Folgeerscheinung zu wertenden Praxis der Liebe abzutrennen, eben weil sie Wahrheit nicht als Erkenntnis, sondern als Lebensvollzug denkt."
- 121) Vgl. Notting-Hill-Report, S. 21f. In seiner sehr persönlichen und die Vollversammlung von Uppsala sehr motivierenden Rede nennt J. Baldwin, White Racism or World Community? S. 374, den weißen Rassismus die Sünde wider den Heiligen Geist. Die Bezeichnung des Rassismus als Sünde taucht auch später immer wieder auf, vgl. Vorschlag zu Erneuerung, S. 96.
- 122) Vgl. oben unter 1.2.5.
- 123) Vgl. die Fragestellungen der Politischen Theologie der siebziger Jahre in der Bundesrepublik: Der Sündenbegriff und sein strukturelles Verständnis spielen darin eine erhebliche Rolle, z.B. bei D. Sölle, Politische Theologie; ebenso bei H. Gollwitzer, Kirchliche Verkündigung in den Schranken der Klassengesellschaft, in: D. Sölle, K. Schmidt (Hg.), Christen für den Sozialismus, Bd I Analysen, Stuttgart 1975, besonders S. 111ff.
- 124) Metz, Zur Theologie der Welt, S. 101.
- 125) Gollwitzer, Kirchliche Verkündigung in den Schranken der Klassengesellschaft, S. 113.
- 126) Sölle, Politische Theologie, S. 112.
- 127) Notting-Hill-Report, S. 22.

- 128) Notting-Hill-Report, S. 96.
- 129) Notting-Hill-Report, S. 111; Ähnlich heißt es in Investitionen, S. 4: "Der Heilige Geist, der Geist der Wahrheit, den Christus in die Welt gesandt hat, hält uns heute den Spiegel der Sünde, der Gerechtigkeit und des Gerichts vor Augen... Es geht aber nicht nur um die Sünde des einzelnen, um persönliche Gerechtigkeit und Gericht am jüngsten Tage, sondern der Heilige Geist weist uns auch auf die Sünde hin, die die Strukturen unserer Gesellschaft beherrscht, und fordert uns auf, eine gerechte Gesellschaft zu suchen und nicht davor zurückzuschrecken, die einflussreichen Mächte des Bösen in dieser Welt anzuprangern, die Gott bereits in Christus verdammt hat." Vgl. auch Vorschlag zur Erneuerung, S. 96, wo rückblickend gesagt wird: "Das Programm zur Bekämpfung des Rassismus hat den Christen vor allem deutlich gemacht, daß der Einsatz gegen Rassismus und für Befreiung in sich selbst ein Zeugnis für Christus als Herrn von uns allen und Verkündigung des Evangeliums darstellt, das den Armen frohe Botschaft bringt, den Unterdrückten Freiheit zuteil werden lassen will, die Blinden sehend macht und immer erneut die Befreiung aller Völker durch Gott ausruft."
- 130) Vgl. Notting-Hill-Report, S. 111: "Gottes Liebe, und nicht der Haß der Menschen, muß letztlich triumphieren. Durch die Liebe Gottes, durch die Kraft seines Geistes werden wir eines Tages, bald schon, siegen."
- 131) Report of a Consultation organized by the Commission on Faith and Order and the Programme to Combat Racism, WCC, Genf 1975 (zit.: Racism in Theology).
- 132) Racism in Theology, S. 4; mit 'westlich' ist immer der europäisch-angelsächsische Bereich gemeint.
- 133) Es ist bezeichnend, daß bis heute das Rassismusthema in der westlichen Theologie kaum eine Rolle spielt, vgl. dazu Adler, Ökumene, S. 104.
- 134) J. Deschner, Ecclesiological Aspects of the Race Problem, in: International Review of Missions, Bd 59/1970, S. 285.
- 135) Racism in Theology, S. 5.
- 136) Vgl. dazu Metz, Zur Theologie der Welt, S. 99ff.
- 137) Racism in Theology, S. 6.
- 138) Die Studie nennt Beispiele für rassistische Elemente in der westlichen Theologie; den Mißbrauch der Begriffe 'Volk Gottes', 'Erwählung', 'Prädestination' durch ihre einseitige Verwendung im Sinne der Weißen; das

Verständnis und die Vereinnahmung Jesu als eines Weißen.
S. 5f: "He became the white Jesus, alien and
unrecognizable for the peoples in Africa, Asia and
elsewhere."

- 139) Racism in Theology, S. 7.
- 140) Ebenda.
- 141) Ebenda.
- 142) Racism in Theology, S. 10.
- 143) Racism in Theology, S. 13.
- 144) Racism in Theology, S. 11.
- 145) Racism in Theology, S. 8.
- 146) Racism in Theology, S. 13.
- 147) Racism in Theology, S. 9.
- 148) So beschreibt K.-M. Beckmann im Zusammenhang mit der
Notting-Hill-Konferenz eine Seite des Verständnisses
einer "Theologie der Machtlosen", dessen andere Seite
ein revolutionäres Verständnis genannt wird, vgl.
Notting-Hill-Report, S.134.
- 149) D. Sölle, Leiden, Stuttgart 1973, S. 9.
- 150) Ebenda.
- 151) Notting-Hill-Report, S. 15.
- 152) Racism in Theology, S. 9.
- 153) Racism in Theology, S. 15.
- 154) Ebenda.
- 155) Vgl. dazu schon K. Raiser (Hg.), Löwen 1971.
Studienberichte und Dokumente der Sitzung der Kommission
für Glauben und Kirchenverfassung, Beiheft zur Ökume-
nischen Rundschau, Nr. 18/19, Stuttgart 1971, S. 194,
wo als ein Thema im Zusammenhang des Rassismus die
"Notwendigkeit eines neuen Verständnisses von Kirchen-
zucht" genannt wird. Vgl. auch S. 199: "Könnte man die
Mitgliedskirchen auffordern, im Rahmen von Glauben und
Kirchenverfassung ihre Kirchenzuchtordnungen im Blick
auf die Eliminierung des Rassismus gemeinsam zu unter-
suchen und zu überprüfen?"
- 156) Vgl. Racism in Theology, S. 16: "Most important, however,
is that our churches still lack the fruit of credibility
that would grow out of a disciplined life around
situations of real suffering; and we feel that responsible
discussion of excommunication can only take place on the
basis of such fruit."

- 157) Vgl. Racism in Theology, S. 12: "Any assessment of the use of violence or non-violence, therefore must be related to the particular situation of the victims of injustice. Non-violence in some situations has been a strategy which has worked effectively in favour of the victimized; in other situations, violence has proved to be the only workable strategy." Auch dieses Verständnis von der strategischen Bedeutung der Gewalt (bzw. Gewaltlosigkeit) erinnert an die Rolle der Gewalt in der lateinamerikanischen Revolutionstheologie.
- 158) Vgl. Racism in Theology, S. 19f.

3. Zur Rezeption des PBR

- 1) C. Hondrich, "Revolution im Denken der Geber". Antirassismus-Programm: Vorgeschichte und Reaktionen, in: Lutherische Monatshefte 10/1971, S. 118.
- 2) Auf der Seite der rassistisch Unterdrückten stellt sich das PBR als ein sinnvoller Schritt dar, vgl. Presseerklärung, in: Beckmann, epd, S. 87f.
- 3) Sjollema, in: Beckmann, epd, S. 87.
- 4) K. Herbert, Politisierung der Kirche? in: Freispruch und Freiheit, Festschrift für W. Kreck, München 1973, S. 168f, leitet Hauptargumente in der Antirassismusdiskussion aus einem Vorwurf des Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes her, vgl. Beckmann, epd, S. 124, und schließt daran an: "Hier scheinen alle wesentlichen Punkte der Kritik zusammengefaßt: Politisierende Kirche, Verfehlen ihres eigentlichen Auftrags, Übernahme der Theologie der Revolution, Hingabe an ein Machtdenken und dh. ... Preisgabe des Prinzips der Gewaltlosigkeit."
- 5) In der deutschen Presse wurde die Sprache der süd-afrikanischen übernommen, um den Arnoldshainer Beschluß zu veröffentlichen. Selbst kirchliche Gremien ließen sich auf die Stichworte Gewalt und Terror fixieren; vgl. W. Schweitzer, Wessen Macht unterstützen wir? in: ZEE 15/1971, S. 153.
- 6) Schweitzer, aaO, S. 151: "In der Oekumene steht nicht das Problem der 'Gewalt' an erster Stelle, sondern hier geht es zunächst um die Voraussetzungen, die jeder Gewaltanwendung zugrunde liegen: um die realen Machtverhältnisse, von denen die einen profitieren und unter denen die anderen zu leiden haben."

- 7) In: Beckmann, epd, S. 60f.
- 8) In: Beckmann, epd, S. 93.
- 9) In: Beckmann, epd, S. 118f.
- 10) Vgl. Dokumentation: Ökumenische Aktion. Kirchengeld für die Guerillas? Der Konflikt um das Antirassismus-Programm des ÖRK, in: Lutherische Monatshefte 9, 1970, S. 595ff. Die Grundfrage ist ein Wölber-Zitat, S. 599.
Es ist hier nicht beabsichtigt, die Fülle der Dokumente beizubringen, die diese Thematik verfolgen. Der exemplarische Hinweis mag genügen, um diesen Einwand gegen das PBR deutlich zu machen.
- 11) Vgl. dazu Schweitzer, aaO, S. 153f: "Dieselben Kreise, die es 1958 abgelehnt hatten, mit kirchlichen Voten gegen eine mögliche atomare Aufrüstung der Bundeswehr Stellung zu nehmen, wurden jetzt nicht müde zu betonen, daß die Kirche immer nur Gewaltlosigkeit zu predigen habe."
Vgl. auch H. Gollwitzer, Zum Problem der Gewalt in der christlichen Ethik, in: Freispruch und Freiheit, Festschrift für W. Kreck, München 1973, S. 155, der abhebt auf "die Tradition der christlichen Gewaltbeteiligung, weil sie das christlich Schwierigere ist, dabei aber auch das christlich Übliche in den Großkirchen, und eine Tradition, die heute der Überprüfung, nicht einfach der Ablehnung, aber der Neuformulierung bedarf."
- 12) Diese Ziele werden seitens der Ökumene als 'mittlere Axiome' gekennzeichnet; vgl. H.-J. Kosmahl, Ethik in Ökumene und Mission, S. 56: "Was ist ein mittleres Axiom? Ein mittleres Axiom ist ein Satz aus der christlichen Ethik, ...der ohne Beweis als Satz der christlichen Weltverantwortung von allen verantwortlich denkenden Menschen für die Erreichung des Wohls der Menschheit als wahr, wert und angemessen anerkannt, für gültig erklärt und angenommen ist."
- 13) Vgl. dazu Blake, in: Beckmann, epd, S. 85: Er verweist auf die geschichtlich nachweisbare, immer stärker werdende unterdrückende Gewalt. Vgl. auch S. 126, wo Blake betont, "daß der Beschluß von Arnoldshain Gewalt weder explizit noch implizit gutheißt".
- 14) Vgl. dazu den Brief A. van den Heuvels an einen Freund in Südafrika, in: Beckmann, epd, S. 170ff, besonders S. 178f.
- 15) Vgl. Blake, in: Beckmann, epd, S. 86: "Viele afrikanische Führer betonen, niemals hätte man das Mittel der Gewalt herbeigewünscht oder gesucht, wenn noch irgend eine andere Möglichkeit konstruktiven Handelns offen wäre oder geschaffen werden könnte."

- 16) Nach wie vor gilt in ökumenischen Dokumenten Gewaltanwendung als ultima ratio, wie beispielsweise von L.M. Lochman, Versklavende und befreiende Gewalt, in: Evangelische Kommentare 4/1971, S. 402, dargestellt.
- 17) E. Wisotzki, Sozialer Wandel in der Dritten Welt in Verlautbarungen und Diskussionen des Weltkirchenrats, in: ZEE 18/1974, S. 50; vgl. auch S. 51: "Die Attraktivität solcher einigenden Fernzielformulierungen liegt in ihrer Abstraktheit."
- 18) Eine gesonderte Untersuchung erfordert die Reflexion des Gewaltproblems, wie sie zu Beginn der 70er Jahre im Bereich der bisher als 'westlich' bezeichneten Kirchen stattfindet. - Es handelt sich um folgende Studien:
 1. National Council of Churches of Christ in the United States of America, The Report of the Study Committee on Social Violence and Comments on the Report, maschinenschriftlich, o.J.; A Progress Report of the Study Committee on Social Violence, maschinenschriftlich, 1970;
 2. Civil Strife, published for the Board for Social Responsibility of the General Synod, Sidcup/Kent 1971;
 3. Radical Change, Reform and Revolution, Presbyterian Church of Ireland, 1971;
 4. Violence and Oppression: A Quaker Response, written by a group sponsored by Friends Peace & International Relations Committee, London 1972;
 5. Gewalt und Gewaltanwendung in der Gesellschaft. Eine theologische Thesenreihe zu sozialen Konflikten, erarbeitet von der Kammer der EKD für öffentliche Verantwortung, Gütersloh 1973;
 6. Non-Violent Action: A Christian Appraisal. A Report Commissioned for the United Reformed Church, London 1973.

Diese Studien sind zumeist als Grundlagen für die Diskussion innerhalb der einzelnen Kirchen erarbeitet. Mit Ausnahme der amerikanischen Papiere, die etwa gleichzeitig mit dem PBR entstanden sind, und dem letztgenannten Report (6) der United Reformed Church beziehen sich alle Studien u.a. auf den ÖRK, bzw. auf das PBR. Sie reflektieren aber die Gewaltfrage zumeist als ein prinzipielles ethisches Problem für Christen und für die Kirche (2, 3, 4, 5); daneben korrelieren sie diese Frage auch manchmal mit dem Problem des südafrikanischen Rassismus (3, S. 10f; 4, S. 10ff). Aber selbst dort, wo die Gewaltproblematik konkretisiert wird, bleibt das Interesse bestehen, die Frage nach der Legitimierung von Gewalt in grundsätzlicher Weise abzuhandeln. Die so betonte Eigenständigkeit des Themas ist es, die diesen Komplex von Studien als eine von den hier diskutierten Einwürfen abzuhebende Folgeproblematik erscheinen lässt.

- 19) So hieß es schon in der 'Erklärung der Tagung' von Notting Hill, Notting-Hill-Report, S. 9: "Für die Mehrheit der Christen ist die Kirche eine Gemeinschaft, eine Gruppe - vielleicht sogar eine Bewegung -, und

deshalb müssen die Fragen des Rassismus auch von der ganzen Gruppe angegangen werden. Ein individuelles Engagement ist lobenswert, aber nicht ausreichend." Allgemein gilt von dem Problem der Verantwortung des Einzelnen und der Kirche in ökumenischer Sicht, was W. Huber, Kirche und Öffentlichkeit, Stuttgart 1973, S. 564, so ausdrückt: "Die Parteinahme für die in der gegenwärtigen Weltsituation ökonomisch und politisch Benachteiligten wird von den Kirchen insgesamt ebenso gefordert wie von ihren Gliedern; die Verweigerung dieser Solidarität durch die Kirchen gilt ebenso als Häresie wie ihre Verweigerung durch die christlichen Bürger der wohlhabenden Länder."

- 20) Vgl. Teil B 2 des PBR, in: Beckmann, epd, S. 27.
- 21) Vgl. in: Beckmann, epd, S. 28.
- 22) So in der Erklärung des Theologischen Konvents der bibel- und bekenntnisgebundenen Gruppen, in: Beckmann, epd, S. 88. Diese Erklärung steht keineswegs allein, auch bei kirchlich-offiziellen Gremien ist sie zu finden; vgl. die Erklärung der Generalsynode der VELKD, in: Beckmann, epd, S. 89f: "Die Kirche selbst aber würde durch Anwendung von Gewalt ihrem Zeugnis widersprechen und ihre Bemühungen um Versöhnung und Frieden unglaublich machen. Sie verfehlt auch ihren Auftrag, wenn sie andere Mittel zur Verfügung stellt, die direkt oder indirekt Gewaltanwendung fördern."
- 23) Erklärung der VELKD, in: Beckmann, epd, S. 74.
- 24) Vgl. die Stellungnahme von H.Ph. Meyer, in: Beckmann, epd, S. 129: "Auch Christen können sich als Bürger einzeln oder gemeinsam für den politischen Kampf verantwortlich entscheiden. Allerdings muß auch für sie die Überwindung des Hasses und die Versöhnung das Ziel bleiben. Das bedeutet, daß sie den Maßstab mitbringen müssen in der Auseinandersetzung, der in den Kirchen im Auftrag Jesu Christi immer wieder neu gewonnen wird. Wenn die Kirchen als Ganze in die Auseinandersetzung einträten, würde die Verständlichkeit des Zeugnisses als Kirche zerstört und eine wesentliche Möglichkeit zur Erhaltung und Aktualisierung dieses Maßstabes aufgegeben."
- 25) Vgl. die genannten Erklärungen, in: Beckmann, epd, S. 88; S. 89.
- 26) So lautet ein Vorwurf des Deutschen Lutherischen Weltbund-Nationalkomitees, in: Beckmann, epd, S. 124. Es ist allerdings hinzuzufügen, daß es innerhalb der Gliedkirchen der EKD andere Stellungnahmen gibt; vgl. den Aufsatz von H. Hild, Parteilichkeit und Neutralität im politischen Amt der Kirche, in: W. Erk/Y. Spiegel (Hg.), Theologie und Kirchenleitung, Festschrift für Martin Fischer, München 1976, S. 73ff, der grundsätzlich dem

politischen Mandat der Kirche (in weltweiter Verantwortung) und ihrer Parteilichkeit zustimmt.

- 27) Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen, hg. v. Rat der EKD, Gütersloh 1973⁵, S. 24. H. Schulze, Ethik im Dialog. Kommentar zur Denkschrift, Gütersloh 1972, S. 96, bemerkt dazu: "...wo der Christ betroffen ist, da ist die Kirche als ganze betroffen, gefragt, in Frage gestellt."
- 28) Aufgaben und Grenzen, S. 26.
- 29) Schulze, aaO, S. 106.
- 30) Löwen 1971, S. 192; dort heißt es weiter: "Der Christus der Eucharistie ist auch der Christus der Armen."
- 31) Deutsches Lutherisches Weltbund-Nationalkomitee, in: Beckmann, epd, S. 124.
- 32) Der Begriff findet sich bei H. Assmann, Die Situation der unterentwickelten gehaltenen Länder als Ort einer Theologie der Revolution, S. 231. Vgl. hierzu auch J. Moltmann, Rassismus und das Recht auf Widerstand, in: Evangelische Kommentare 4/1971, S. 257: Er verwirft die Trennung von Kirche und Einzelnen bei der politischen Entscheidung gegen den Rassismus, einmal, weil sie "keinen Anhalt am Neuen Testament" habe, zum andern, weil die empirische Wirklichkeit der Kirche nicht mit der Polarisierung Einzelner - Gesamtkirche beschrieben werden kann: "Es gibt ... in der Wirklichkeit der Kirche zwischen Institution und Personen eine Fülle von mittleren Sozialformen, von Gruppenbildungen und Willensbildungen."
- 33) Vgl. dazu H.-J. Benedict, Internationalismus und Ökumene, S. 85: "Das Programm ist ... insofern realistisch, als es den spezifischen Möglichkeiten der Ökumene Rechnung trägt - nämlich durch finanzielle Zuwendungen mehr symbolischen Charakters für Befreiungsbewegungen vor allem im südlichen Afrika ein Beispiel zu geben."
- 34) Eine weitere wichtige Station nimmt in diesem Sinne auch die Sitzung des Zentralaussschusses in Berlin (1974) ein; vgl. dazu K. Herbert, Verweigerter Solidarität? Nachlese zur Anti-Rassismus-Debatte 1974, in: Junge Kirche 35/1974, S. 522ff.
- 35) Das zeigt sich deutlich im 'Vorschlag zur Erneuerung', wo betont wird, daß die ursprünglichen Richtlinien des PBR beibehalten wurden.

- 36) In diesem Sinne könnte man fragen, was etwa die früheren Ökumenischen Deklarationen zum Rassismusthema bewirkt haben. Im PBR selbst ist man diesen Wirkungen gegenüber skeptisch; vgl. PBR 1970-73, Nr. 2: "Obwohl gelegentlich moralischen Ermahnungen durch Ökumenische Programme zur Linderung der Not von Opfern der Rassendiskriminierung Nachdruck verliehen wurde, erweiterte sich die Kluft zwischen Worten und Taten immer mehr. Die Tatsache, dass die Kirchen immer wieder versäumten, sich am Kampf um die Rassengleichheit zu beteiligen, machte das schmerzhaft deutlich."
- 37) Diese Schlußüberlegungen beziehen sich wiederum nur auf die hier behandelte Phase des PBR. Die neueste Diskussion um das Programm, die hier nicht aufgenommen werden kann, wird diese Beurteilung möglicherweise revidieren.

Kapitel IV: Konfliktorientierung als Kennzeichen
ökumenischer Sozialethik

- 1) J. Galtung, Konflikt als Lebensform, in: ders., Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung, Hamburg 1975, S. 111.
- 2) S.L. Parmar, in: Bericht aus Uppsala, S. 41, spricht von der Gefahr einer "Polarisierung": Es "könnte leicht die Welt in zwei Lager auseinandertreiben, in das der reichen und das der weniger entwickelten Länder".
- 3) Vgl. J. Galtung, Theorien des Friedens, in: ders., Strukturelle Gewalt, Hamburg 1975, S. 69: "Wir können vor Ende dieses Jahrhunderts den Ost-West-Konflikt im Bereich des integrierten Nordens lösen - aber wir können den Weg nicht finden, wie der Süden aus dem Netz der strukturellen Gewalt entkommen kann, das der Norden über ihn geworfen hat;...".

- 4) Für Galtung, dessen Definition wir hier folgen, ist Imperialismus der übergreifende Begriff für das "Herrschaftsverhältnis zwischen organisierten Kollektiven, insbesondere Nationen"; vgl. Galtung, Eine strukturelle Theorie des Imperialismus, S. 29.

Die Definition lautet, S. 35f: "Imperialismus ist eine Beziehung zwischen einer Nation im Zentrum und einer Nation an der Peripherie, die so geartet ist, daß

1. Interessenharmonie zwischen dem Zentrum in der Zentralnation und dem Zentrum in der Peripherienation besteht,
2. größere Interessendisharmonie innerhalb der Peripherienation als innerhalb der Zentralnation besteht,
3. zwischen der Peripherie in der Zentralnation und der Peripherie der Peripherienation Interessendisharmonie besteht."

Innerhalb dieser Definition ist Kolonialismus eine historische Phase des Imperialismus. Galtung unterscheidet die Phasen des Imperialismus nach den historischen Möglichkeiten, Kontrolle (der Zentralnation über die Peripherienation) auszuüben. Diese Möglichkeiten seien wesentlich abhängig von den jeweiligen Transport- und Kommunikationsmitteln; vgl. S. 61ff.

1. Ökumenische Sozialethik im globalen Konfliktfeld

- 1) Galtung, Theorien des Friedens, S. 60; ähnlich in: Konflikt als Lebensform, S. 110, wo die Inkompatibilität der Zielvorstellungen noch ergänzt wird durch die der Wertvorstellungen.
- 2) Vgl. H. Schmid, Friedensforschung und Politik, in: D. Senghaas (Hg.), Kritische Friedensforschung, S. 40ff.
- 3) Galtung, Theorien des Friedens, S. 60.
- 4) Schmid, aaO, S. 42,
- 5) Schmid, aaO, S. 44.
- 6) Es ist mit dieser Einteilung an die geläufige Benennung der westlichen Welt (Industrienationen), der Welt des Ostblocks und der südlichen Welt der Entwicklungsländer gedacht.
- 7) Moltmann, Gott in der Revolution, in: Feil/Weth, Diskussion, S. 65f; vgl. auch Honecker, Konzept einer sozialethischen Theorie, S. 169: "Die marxistische Kritik des 'Spätkapitalismus' oder Monopolkapitalismus wirkt augenblicklich da am überzeugendsten, wo das Klassenkampfmodell nicht zur Interpretation der Lage in den Industrienationen selbst, sondern auf das Verhältnis von Industrienationen und Entwicklungsländern angewandt wird."
- 8) K. Marx, Manifest der Kommunistischen Partei, in: Die Frühschriften, hg. v. S. Landshut, Stuttgart 1971, S. 527f.
- 9) Zuerst sind die Revolutionen, wie sie in den Ländern der dritten Welt stattfinden, den Revolutionstypen von Mao, Che Guevara, F. Fanon zuzuordnen, die 'Revolution' entsprechend den Gegebenheiten ihrer Länder formuliert haben.
- 10) P. Lehmann, The Transfiguration of Politics, London 1975.
- 11) Vgl. Lehmann, aaO, S. 110.
- 12) Vgl. Lehmann, aaO, S. 103f.
- 13) Lehmann, aaO, S. 104ff, wo diese Gemeinsamkeiten genannt werden angesichts der historischen revolutionären Zielbestimmungen, die klassisch im Zusammenhang der Französischen Revolution formuliert worden sind: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit und Menschenrechte.
- 14) Vgl. oben Kapitel I, 5.

- 15) Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß sich solche historische Kalkulation gegen eine a-historische prinzipielle Frage sperren muß.
- 16) Vgl. Galtung, Theorien des Friedens, S. 67, wo er von einer 'Zwei-Phasen-Strategie' spricht: Erst auf die dissoziative Phase, die den Konflikt symmetrischer machen soll, kann die assoziative Phase folgen, die die Gegner zusammenzubringen sucht.
- 17) Vgl. Galtung, Theorien des Friedens, S. 63ff.
- 18) Incommunication. A Symposium on Black Theology and Latin American Theology of Liberation, in: Risk, Vol. 9/ No. 2/1973, S. 62 (aus einem Diskussionsbeitrag von J. Cone), zit.: incommunication.
- 19) Vgl. incommunication, S. 11, das Votum eines europäischen Vertreters der World Student Christian Federation: "Before a new encounter can start, we may have to depart from each other for a while. It may mean accusations, anger, pain and long periods of silence."
- 20) Vgl. incommunication, S. 63: die Voten eines Engländers und H. Assmanns.
- 21) Von solcher Theologie sagt H. Assmann, Basic Aspects of Theological Reflection in Latin America: a critical evaluation of the 'Theology of Liberation', in: incommunication, S. 26: "True critical reflection does not exist without reference to a given situation or praxis."
- 22) Vgl. J. Cone, Der soziale Kontext der Theologie, in: L. Vischer (Hg.), Theologie im Entstehen, München 1976, S. 60: "Weiße Theologen sind gut genährt und sprechen für ein Volk, das die Produktionsmittel kontrolliert, und darum ist Hunger für sie kein theologisches Problem."
- 23) Vgl. Cone, Der soziale Kontext, S. 52, Anm. 19: "Hier möchte ich nur sagen, daß das soziale Apriori der biblischen Offenbarung unvereinbar ist mit der Wertperspektive der herrschenden Klasse. Darum ist jede Theologie, die nicht die Befreiung der Unterdrückten von politischer Knechtschaft durch Gott zum Ausgangspunkt für ihre Verkündigung des Evangeliums macht, ipso facto nicht christlich."
- 24) Cone, Der soziale Kontext, S. 47.
- 25) Cone, Der soziale Kontext, S. 50.
- 26) G. Sauter, wie kann Theologie aus Erfahrungen entstehen? In: L. Vischer (Hg.), Theologie im Entstehen, München 1976, S. 99ff.

- 27) Vgl. Sauter, aa0, S. 99.
- 28) Sauter, aa0, S. 103; vgl. auch S. 101ff.
- 29) Vgl. dazu Kapitel I, 1.3 und 2.3.3.
- 30) Sauter, aa0, S. 108f.
- 31) Diese Gefahr beschreibt Sauter, aa0, S. 109f, der allerdings keine Überzeugenden Belege für eine "schablonenhaft" deutende Theologie, die auch die gegenwärtige Situation nicht mehr recht zu sehen vermag, bringt.
- 32) J. Cone, The Social Context of Theology: Freedom, History and Hope, in: incommunication, S. 17.
- 33) Vgl. P. Freire, Education, Liberation and the Church, in: incommunication, S. 35: "The sine qua non which the apprenticeship demands is that, first of all, they really experience their own Easter, that they die as elitists so as to be resurrected on the side of the oppressed, that they be born again with the beings who were not allowed to be."
- 34) Vgl. Freire, aa0, S. 35: "This Easter, which results in the changing of consciousness, must be existentially experienced. The real Easter ist not commemorative rhetoric. It is praxis; it is historical involvement. The old Easter of rhetoric is dead - with no hope of resurrection."
- 35) Sauter, Wie kann Theologie aus Erfahrungen entstehen? S. 102.
- 36) Sauter, aa0, S. 104.
- 37) Vgl. dazu Bonino, Theologie im Kontext der Befreiung, S. 137. Bonino beschreibt die soziologische wie theologische Bedeutung der Solidarität mit den Armen.
- 38) Sölle, Leiden, S. 208ff; vgl. besonders S. 210f: "Wo immer Leiden ist, da geht es dich an. Daß die Leidenden zusammengehören, nicht von den anderen zu trennen sind, daß der Schmerz nicht aufteilbar ist auf Freunde und Feinde, das gehört zur Religion der Sklaven. Es gibt kein fremdes Leid, wir alle gehören dazu, wir sind mitbeteiligt."
- 39) Darin stimmt sie mit Sauters erstem Kriterium für eine ökumenische Theologie überein, aa0, S. 106: "Erfahrungen können theologisch sinnvoll nur mitgeteilt werden, wenn zugleich deutlich wird, welches Gewicht sie für die ganze Kirche haben." Daß Sauter mit diesem Kriterium aber gerade die ökumenische Theologie

ausschließen will, zeigt die Ambivalenz der Begrifflichkeit.

- 40) Diese Entscheidung scheint schon gefallen, wo folgende Alternative möglich wird: "Wir achten fast nur noch auf Gottes Botschaft an die leidenden und erniedrigten Menschen, aber wir vermögen die Erfahrung der betrübten Herzen und der angefochtenen Gewissen kaum mehr recht wahrzunehmen." So Sauter, aaO, S. 110.
- 41) Vgl. dazu Kapitel I, 4.3; Kapitel II, 2.2.3.
- 42) Im Abschnitt 2. Ekklesiologie und Sozialethik soll diese Frage inhaltlich konkretisiert werden.
- 43) Schon der Titel der in Kapitel II genannten Hauptstudien verwies auf diese Abzweckung: 'Violence, Non-Violence, and the Struggle for Social Justice'.
- 44) Marcuse steht hier für das marxistische Modell, weil sein Einfluß insbesondere auf die Revolutionstheologie Shaulis deutlich ist.
- 45) Vgl. Cardiff-Report, S. 15ff.
- 46) Daneben ist natürlich auch wieder zu denken: 'durch gewaltlose Strategien'.

2. Ekklesiologie und Sozialethik: Zum veränderten Selbstverständnis in der ökumenischen Bewegung

- 1) E. Lange, Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung? Stuttgart 1972, S. 39f.
- 2) Vgl. Lange, aaO, S. 45ff.
- 3) Vgl. Lange, aaO, S. 48ff.
- 4) L. Vischer, Von Christi versöhnender Kraft zusammengeführt und zusammengehalten, in: R. Groscurth (Hg.), Wandernde Horizonte auf dem Weg zu kirchlicher Einheit, Frankfurt/M. 1974, S. 30f.
- 5) Vgl. Lange, aaO, S. 43f, der diese Entwicklung in Löwen 1971 auf einem Höhepunkt angelangt sieht: "Während man sich bis dahin sozusagen mit innertheologischen Behelfsmethoden begnügt hat, wird nun ganz offen gefragt, ob man hinfort ohne die Fragestellung der Sozialpsychologie, der Wissenssoziologie, ja der materialen Ideologiekritik auskommen könne." (S. 44) Vgl. auch J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes, München 1975, S. 27, der sich im wesentlichen an Lange anschließt.

- 6) Lange, aaO, S. 43.
- 7) J.M. Bonino, Die Frage der Einheit. Der Versuch einer Ortsbestimmung aus lateinamerikanischer Sicht, in: R. Groscurth (Hg.), Wandernde Horizonte auf dem Weg zu kirchlicher Einheit, Frankfurt/M. 1974, S. 75.
- 8) Bonino, Die Frage der Einheit, S. 75.
- 9) Ebenda.
- 10) So sieht Bonino, Die Frage der Einheit, S. 75-77, die ökumenischen Einheitsvorstellungen geprägt von 'liberaler demokratischer Ideologie'.
- 11) Vgl. M. Honecker, Sozialethische Aspekte des Kirchenverständnisses, in: Evangelische Theologie 30/1970, S. 70: "Man kann also nach biblischer Anschauung niemals von der Kirche reden, ohne zugleich von der Welt zu sprechen, in welche die Kirche gesandt ist.... Dem Strukturproblem eindeutig vorgeordnet ist die Frage nach dem Verhalten der Christen in der Welt,...".
- 12) Honecker, Sozialethische Aspekte, S. 76.
- 13) Honecker, Sozialethische Aspekte, S. 76: "Paulus macht charismatisches Handeln nicht zum Privileg kirchlicher Existenz. Denn die Unterscheidung von kirchlichem und 'weltlichem' Handeln lag ihm ja fern.... Das einzige Kriterium des Charismas ist die Frage, wie ein Christ damit dienen kann."
- 14) Vgl. G. Sauter, Kirche und Öffentlichkeit. Versuch eines "genetischen Kommentars" zu Ferdinand Hahns EKD-Synodalreferat 1970, in: F. Hahn/G. Sauter, Verantwortung für das Evangelium in der Welt, München 1970, S. 56f.
- 15) Vgl. W.A. Visser't Hooft, Der Auftrag der ökumenischen Bewegung, in: Bericht aus Uppsala, S. 335: "Ein Christentum, das seine vertikale Dimension verloren hat, hat sein Salz verloren und ist dann nicht nur in sich selbst fade und kraftlos, sondern auch für die Welt unnütz. Hingegen würde ein Christentum, das infolge einer Konzentration auf die vertikale Dimension seine Verantwortung für das Gemeinschaftsleben vernachlässigen würde, die Inkarnation verleugnen, die Liebe Gottes zur Welt, die sich in Christus dargestellt hat."
- 16) Honecker, Sozialethische Aspekte, S. 84: "Während paulinische und reformatorische Theologie begründen kann, warum die Christen ... Verantwortung für die Welt tragen, haben wir ganz neu zu erkunden, wie solche Verantwortung wahrzunehmen ist." Man wird 'warum' und 'wie' nicht derart auf verschiedene Zeitalter verteilen können; beide Fragen stehen vielmehr gemeinsam zur Debatte.

- 17) Vgl. Honecker, Sozialethische Aspekte, S. 70: "Gerade in der ökumenischen Diskussion hat sich die Fragestellung vom Problem der Kirchengemeinschaft der Kirchen untereinander auf das der Weltverantwortung der Kirche verlagert. Diese Verlagerung der Fragestellung ist legitim, da die Kirche niemals Selbstzweck sein kann,...".
- 18) Sauter, Kirche und Öffentlichkeit, S. 81f.
- 19) Visser't Hooft, Der Auftrag der ökumenischen Bewegung, S. 337.
- 20) Ebenda.
- 21) E. Wilkens, Ekklesiologie und politische Ethik. Eine Thesenreihe, in: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 63/1974, S. 190; ebenso G. Linnenbrink, Konsensus und Konflikt. Zum Problem unterschiedlicher politischer und theologischer Überzeugungen in der Kirche, in: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 63/1974, S. 189.
- 22) Wilkens, aaO, S. 190.
- 23) Sauter, Kirche und Öffentlichkeit, S. 82.
- 24) Visser't Hooft, Der Auftrag der ökumenischen Bewegung, S. 337.
- 25) T. Rendtorff, Ökumenische Deutung der Welt. Herausforderungen des christlichen Gemeinbewußtseins, in: Lutherische Monatshefte 10/1971, S. 182ff.
- 26) Rendtorff, aaO, S. 183.
- 27) Rendtorff, aaO, S. 184: "Die Gemeinsamkeit theologischer Basisformeln ist offensichtlich an einer ganz anderen Stelle festgemacht als an derjenigen, wo die Entscheidungen über eine handlungsorientierte Weltdeutung fallen." Zwischen beiden herrsche "das Verhältnis einer gewissen Willkür". Rendtorff sieht in dem neuentstandenen Theorie-Praxis-Verhältnis der Ökumene vor allem eine Vernachlässigung ihrer ursprünglichen Intentionen.
- 28) Vgl. Rendtorff, aaO, S. 183: "Sinn dieses Unternehmens (gemeint ist: der ökumenischen Theoriebildung, H.B.) ist es, ein christliches Gemeinbewußtsein zu schaffen, in dem die Verschiedenheit der Theologien und der kirchlichen Lebenssituationen in der Sachhaltigkeit weltweiter Glaubens- und Lebensprobleme vermittelt werden. Auf diese Weise hat sich bereits eine spezifisch ökumenische Identität der Christenheit herausgebildet, die weder mit bestimmten, geschichtlich entfaltenen Kirchentümern noch mit einer einzelnen Gestalt von

Theologie noch mit regionalen oder nationalen Erfahrungssituationen zur Deckung gebracht werden kann."

- 29) Rendtorff, aa0, S. 185.
- 30) Rendtorff, aa0, S. 186.
- 31) Rendtorff, aa0, S. 185.
- 32) Rendtorff, aa0, S. 186.
- 33) Ebenda.
- 34) Ebenda.
- 35) Rendtorff, aa0, S. 187.
- 36) Ebenda.
- 37) Auch Rendtorff (aa0, S. 183) will das ökumenische Bewußtsein in der Verbindung verschiedener Theologien und in Kirchen verankern; aber er reflektiert nicht das neue Bewußtsein, das in vielen dieser Kirchen bereits entstanden ist. Das heißt, Rendtorff verankert ökumenische Theologie allein im Traditionszusammenhang westlicher Theologie und Christentumsgeschichte.
- 38) Rendtorff, Ökumenische Deutung, S. 183.
- 39) Vgl. Lange, Die ökumenische Utopie, S. 71: "Es geht um die Kirche von morgen. Und die Kirche von morgen ist nur ökumenisch beschreibbar, als konkrete Utopie: als Utopie, weil diese Zukunft nur in der Weise radikaler Veränderungen gedacht werden kann; als konkret, weil sie gerichtetes Handeln, Vorwegnahme ermöglichen soll, ja weil diese Vorwegnahme in der ökumenischen Bewegung bereits im Gange und weit fortgeschritten ist."
- 40) Vgl. Kapitel I,4 die Kritik Rendtorffs an der Theologie Shaulis.
- 41) Rendtorff, Ökumenische Deutung, S. 187.
- 42) Rendtorff, aa0, S. 186.
- 43) Rendtorff, aa0, S. 187.
- 44) Es trifft auf das Kirchenverständnis das zu, was schon von der situationsbezogenen Theologie gesagt wurde.
- 45) Assmann, Basic Aspects, in: incommunication, S. 26.
- 46) Assmann, aa0, S. 29; vgl. auch S. 32: "...theology goes no further than reform in the Rich World".
- 47) Freire, Education, Liberation and the Church, in: incommunication, S. 40ff.

- 48) Freire, aaO, S. 45: "They (gemeint sind die 'prophetischen' Christen in Lateinamerika, H.B.) now see that reality, a process and not a static fact, is full of contradictions, and that social conflicts are not metaphysical categories but rather historical expressions of the confrontation of these contradictions. Any attempt, therefore, to solve conflict without touching the contradictions which have generated it only stifles the conflict and at the same time strengthens the ruling class."
- 49) Freire, aaO, S. 45.
- 50) Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, München 1973.
- 51) Diese Abbildung entspricht auf der kulturellen, bzw. kirchlichen Ebene dem Galtung'schen Erklärungsmodell des Imperialismus, insofern in der Peripherienation auch eine Interessendisharmonie zwischen dortigem Zentrum und dortiger Peripherie besteht.
- 52) Gutiérrez, aaO, S. 250.
- 53) Gutiérrez, aaO, S. 253.
- 54) Vgl. Gutiérrez, aaO, S. 77ff.
- 55) Gutiérrez, aaO, S. 84ff.
- 56) Gutiérrez, aaO, S. 127.
- 57) Gutiérrez, aaO, S. 252.
- 58) Vgl. Bonino, *Theologie im Kontext der Befreiung*, S. 148.
- 59) Ebenda.
- 60) Vgl. dazu oben Kapitel IV, 2.2.
- 61) Bonino, aaO, S. 147.
- 62) Das war die Anfrage Sauters in: Wie kann Theologie aus Erfahrungen entstehen? S. 106.
- 63) Vgl. Linnenbrink, *Konsensus und Konflikt*, S. 189: "So wichtig es ist, daß die Kirche in Übereinstimmung mit ihrer Botschaft handelt, um nicht vor der Welt zu einem Anstoß zu werden, so gefährlich wäre es jedoch, wenn die Ebene des Handelns in ein Feld von konkreten Glaubenswahrheiten der Weltverantwortung verwandelt wird, an denen sich das Kirchesein entscheidet. Eine solche Ekklesiologie würde die Lehre von der Rechtfertigung in Frage stellen und letztlich auf eine Erlösung aus den Werken hinauslaufen." Ähnlich argumentiert E. Wilkens, *Ekklesiologie und politische Ethik*, S. 191, aus gleichem Anlaß.
- 64) Vgl. W. Huber, *Evangelische Kirche und politische Öffentlichkeit*, in: *aus politik und zeitgeschichte*, beilage zur wochenzeitung das parlament vom 23.7.1977,

S. 11: "Die Kirche verweist in ihrem Handeln auf das versöhnende und befreiende Handeln Gottes, und sie tritt in ihrem Handeln für diejenigen ein, die der Versöhnung und Befreiung bedürfen. Deshalb ist Stellvertretung die Grundform der Kirche."

- 65) Gutiérrez, Theologie der Befreiung, S. 263.
- 66) Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes, S. 378. Ähnlich hatte Moltmann die Dialektik von Parteinahme und Universalität in seinem Aufsatz 'Gott in der Revolution', S. 75-77, beschrieben.
- 67) Visser't Hooft, Der Auftrag der ökumenischen Bewegung, S. 337.
- 68) Vgl. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes, S. 378: "Umgekehrt aber verliert jede Parteinahme in Herrschaftskonflikten ihre christliche Legitimation, wenn sie das universale Ziel aus den Augen läßt."

3. Konfliktorientierung - eine Methode ökumenischer Sozialethik

- 1) Daß es auch andere Bereiche des Zusammenlebens (Familie, Arbeit) thematisiert, zeigt H.-J. Kosmahl, Ethik in Ökumene und Mission, S. 58ff. Vgl. auch W. Huber, Kirche und Öffentlichkeit, S. 556ff, der sich der These anschließt, daß das Konzept der 'verantwortlichen Gesellschaft' zunächst "als Antwort auf die Gefährdungen der wissenschaftlich-technischen Zivilisation entwickelt" (S.557) wurde.
- 2) Kosmahl, aaO, S. 66: "Das beherrschende politische Problem ist das der Ost-West-Spannung."
- 3) Vgl. Kosmahl, aaO, S. 66f.
- 4) Vgl. dazu Huber, Kirche und Öffentlichkeit, S. 558f: "...das Grundmuster der Argumentation besteht darin, daß zwischen den humanen Zielen des Kommunismus und der totalitären Staatspraxis in den sozialistischen Ländern unterschieden wird. Dieser totalitären Praxis werden die Ideale der westlichen liberalen und parlamentarischen Tradition entgegengestellt. Dadurch wird nicht eine Identifikation des Konzepts der 'verantwortlichen Gesellschaft' mit dem westlichen Kapitalismus vollzogen,... Doch bestimmend für dieses Konzept wurde, daß die Prinzipien des demokratischen Rechtsstaats, wie sie den Verfassungen westlicher Länder zugrunde liegen, als Kriterium einer 'verantwortlichen Gesellschaft'

anerkannt wurden."

- 5) Vgl. Huber, aaO, S. 560f.
- 6) So erscheint es zumindest, wenn Galtung, Theorien des Friedens, S. 60, definiert: "Ein asymmetrischer, ein ungleichgewichtiger Konflikt entsteht zwischen ungleichen Parteien - die also auf verschiedenen Stufen stehen, nicht die gleichen Hilfsquellen haben, ja sogar von unterschiedlicher Art sein können."
- 7) Vgl. Galtung, Theorien des Friedens, S. 67, wo er die Zwei-Phasen-Strategie für den ungleichgewichtigen Konflikt beschreibt.
- 8) Vgl. R.D.N. Dickinson, To Set at Liberty the Oppressed, S. 61ff; vgl. H. Assmann, der von "unterentwickelt gehaltenen Ländern" sprach, in: Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Länder als Ort einer Theologie der Revolution.
- 9) Vgl. auch Bonino, Theologie im Kontext der Befreiung, S. 35, der aus lateinamerikanischer Sicht sagt: "Wenn wir erkennen, daß Entwicklung und Unterentwicklung nicht zwei aufeinander folgende Etappen in einem abstrakten und mechanischen Prozeß sind, sondern zwei Dimensionen eines einzigen geschichtlichen Vorgangs, wird klar, daß Lateinamerika als der abhängige (dependent) oder beherrschte Teil in diesem Prozeß anzusehen ist."
- 10) Vgl. zur Dependenztheorie auch Gutiérrez, Theologie der Befreiung, S. 74-84.
- 11) Dickinson, aaO, S. 67f: "In the very broadest sense I believe that the churches' thinking about development has shifted, in the period since the Uppsala Assembly, from a preponderant emphasis on model two (the United Nations approach) towards approach three (change the political structures) and four (conscientization and people's participation)."
- 12) S.L. Parmar, in: Bericht aus Uppsala, S. 43.
- 13) Vgl. dazu oben Moltmann und Gutiérrez, in: Kapitel IV, 2.4.
- 14) Vgl. dazu Bonino, Theologie im Kontext der Befreiung, S. 149f, der auf die ekklesiologische Bedeutung der sogenannten "außer-kirchlichen" Gruppen hinweist.
- 15) Mit diesen Traditionen sind wieder die Komponenten angesprochen, die für eine gesellschaftskritische Politische Theologie konstitutiv sind. Daß in dieser

Theologie Veränderung so stark thematisiert wird, hat seinen Ursprung nicht allein in biblischer Begründung, sondern beruht vor allem auf dem zweiten Pfeiler der politischen Theologie, dem neuzeitlichen Denken, und darin speziell der marxistischen Herrschaftskritik, die die grundsätzliche Veränderungsbedürftigkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse zum Ausdruck bringt.

- 16) Vgl. dazu Kapitel I, 5.2; Kapitel II, 4.2.2.3 und 4.3.3; Kapitel III, 2.2.3.
- 17) Sauter, Wie kann Theologie aus Erfahrungen entstehen? S. 110.
- 18) Das ist deutlich gegenüber Sauter, aaO, S. 103f, hervorzuheben.
- 19) Vgl. Bonino, Die Frage der Einheit, S. 80: "Wenn das Handeln seine ihm innewohnende Dynamik entwickeln kann, führt es zu einer besseren Klärung der Frage von Einheit und Trennung und einer tiefergehenden Fragestellung. Diese Art der Beziehung führt eine theologische Reflexion herbei, die im Handeln entstanden ist und sich ihm kritisch zuwendet - die sterile Opposition der Orthodoxie und Orthopraxis kann nur mit dieser Art Reflexion überwunden werden. Das Handeln sollte deshalb nicht als 'Folge' des Glaubens oder als 'Präambel' zur Diskussion über den Glauben betrachtet werden, sondern als 'der Gehorsam, der Glauben ist' (wenn ich Röm 1,5 so übersetzen darf). Dieser Gehorsam findet sicher Worte und Zeichen für sich, er ist aber vom Glauben selbst nicht zu unterscheiden oder zu trennen."

LITERATURVERZEICHNIS

- Abrecht, Paul, Die Entwicklung einer ökumenischen Sozial-ethik, in: Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft, hg. v. ÖRK, Stuttgart 1966, S. 13ff.
- ders., Zur Entwicklung des sozialen Denkens und Handelns in der Ökumene, in: Fey, Harold E. (Hg.), Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948-1968, Göttingen 1974, S. 309ff.
- Adam, Heribert, Südafrika. Soziologie einer Kassengesellschaft, Frankfurt/M. 1969, edition suhrkamp 343, zit.: Adam, Südafrika.
- Adler, Elisabeth, Ökumene im Kampf gegen den Rassismus, edp - dokumentation Bd 14, Bielefeld/Frankfurt 1975, zit.: Adler, Ökumene.
- Adler, Gerhard, Revolutionäres Lateinamerika, Eine Dokumentation, Paderborn 1970.
- Die Aktion Gottes und die Verantwortung der Christen. Botschaft an die evangelischen Kirchen Lateinamerikas, in: Rendtorff, Trutz/Tödt, Heinz Eduard, Theologie der Revolution. Analysen und Materialien, Frankfurt/M. 1969³, S. 154ff.
- Amsterdamer Ökumenisches Gespräch, Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan, Bd V: Die Erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam 1948, hg. v. Willem A. Visser't Hooft, Genf 1948.
- Appell an die Kirchen der Welt, Dokumente der weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, hg. v. ÖRK, dt. Ausgabe hg. v. Hanfried Krüger, Stuttgart 1967
- Arendt, Hannah, Macht und Gewalt, München 1971².
- Arroyo, Gonzalo, Christen und Guerilleros. Für den bewaffneten Befreiungskampf, in: Lüning, Hildegard (Hg.), Mit Maschinengewehr und Kreuz oder wie kann das Christentum überleben? Hamburg 1971, rororo aktuell, S. 103ff.
- Assmann, Hugo, Basic Aspects of Theological Reflection in Latin America: a critical evaluation of the "Theology of Liberation", in:

- Incommunication, in: Risk, Vol. 9/1973,
S. 25ff. zit.: Assmann, Basic Aspects.
- ders., Die Situation der unterentwickelt gehaltenen
Länder als Ort einer Theologie der Revolution,
in: Feil, Ernst/Weth, Rudolf, Diskussion zur
"Theologie der Revolution",
München 1970^c, S. 218ff.
- Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaft-
lichen Fragen, Eine Denkschrift, hg.
v. Rat der EKD, Gütersloh 1973^d,
zit.: Aufgaben und Grenzen.
- Aufgaben und Möglichkeiten christlichen Handelns im raschen
sozialen Umbruch, in: ZEE 4/1960, S. 257ff.
- Baden-Bericht: Frieden - Imperativ unserer Zeit.
Studententagung über christliche Friedensarbeit
in Baden/Österreich, SODEPAX, Genf 1970,
zit.: Baden-Bericht.
- Baldwin, James, White Racism or World Community? in:
The Ecumenical Review, Vol. XX/1968, S. 371ff.
- Beckmann, Klaus-Martin (Hg.), Anti-Rassismus Programm der
Ökumene, epd - dokumentation Bd 5,
Witten/Frankfurt/Berlin 1971,
zit.: Beckmann, epd.
- ders., Die Herausforderung der Kirchen durch die
Rassenfrage. Die Rassenfrage in der Geschichte
der Ökumenischen Bewegung, in: ders. (Hg.),
Rasse, Kirche und Humanum, Gütersloh 1969,
S. 339ff, zit.: Beckmann, Herausforderung.
- ders., Die Kirche und die Rassenfrage,
Stuttgart 1967.
- ders., Die Rassenkonsultation des ÖRK in London
vom 19.-24. Mai 1969, in: ZEE 5/1969, S.305ff.
- ders., Rassismus und kirchliche Verantwortung in
ökumenischer Sicht, in: Ev Th 31/1971, S.542ff.
- Benjamin, Walter, Geschichtsphilosophische Thesen, in:
ders., Zur Kritik der Gewalt und andere
Aufsätze, Frankfurt/M. 1971^e,
edition suhrkamp 103, S. 78ff.
- ders., Zur Kritik der Gewalt, in: ders.,
Angelus Novus, Ausgewählte Schriften 2,
Frankfurt/M. 1966, S. 42ff, zit.:
Benjamin, Gewalt.
- Benedict, Hans-Jürgen, Internationalismus und Ökumene,
Probleme praktizierter Solidarität,
Stuttgart 1975, Urban-TB 610.

- Bericht aus Uppsala, Offizieller Bericht über die 4. Vollversammlung des ÖRK, hg. v. Norman Goodall, dt. Ausgabe hg. v. Walter Müller-Römheld, Genf 1968, zit.: Bericht aus Uppsala.
- Bezerra de Melo, Almeri, Christentum und Revolution, in: Feil, Ernst/Weth, Rudolf, Diskussion zur "Theologie der Revolution", München 1970², S. 249ff.
- Blaser, Klauspeter, Wenn Gott schwarz wäre..., Zürich 1972.
- Bloch, Ernst, Das Prinzip Hoffnung, Bd 1, Frankfurt/M. 1970.
- Boesak, Allan, A., Unschuld, die schuldig macht. Eine sozialetische Studie über Schwarze Theologie und Schwarze Macht, Hamburg 1977.
- Bonino, José Miguel, Christians and the Political Revolution, in: Risk, Vol. III/1967: The Development Apocalypse, S. 100ff.
- ders., Die Frage der Einheit. Der Versuch einer Ortsbestimmung aus lateinamerikanischer Sicht, in: Groscurth, Reinhard (Hg.), Wandernde Horizonte auf dem Weg zu kirchlicher Einheit, Frankfurt/M. 1974, S. 67ff.
zit.: Bonino, Die Frage der Einheit.
- ders., Theologie im Kontext der Befreiung, Göttingen 1977, zit.: Bonino, Theologie im Kontext der Befreiung.
- ders., Violence: A Theological Reflection, in: The Ecumenical Review, Vol. XXV/1973, S. 468ff.
- Boyens, Armin, Kirchenkampf und Ökumene 1933-39. Darstellung und Dokumentation, München 1969.
- Bülow, Friedrich, Art. Gesellschaft, in: Wörterbuch der Soziologie, hg. v. W. Bernsdorf/F. Bülow, Stuttgart 1955, S. 167ff.
- Cardenas, Gonzalo Castillo, Christen und der Kampf um eine neue soziale Ordnung in Lateinamerika, in: Rendtorff/Tödt, Theologie der Revolution, S. 140ff.
- ders., Die Herausforderung der lateinamerikanischen Revolution, in: Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft, hg. v. ÖRK, Stuttgart 1966, S. 180ff.

- Cardiff-Report: Report of the Consultation on "Violence, Nonviolence and the Struggle for Social Justice" in Cardiff, Genf 1972, maschinenschriftlich, zit.: Cardiff-Report.
- Carr, Burgess, Interview, in: Evangelische Kommentare 4/1971, S. 273ff.
- Castro, Emilio, *Amidst Revolution*, Belfast 1975.
- ders., Conversion and Social Transformation, in: Bennett, John C. (Hg.), *Christian Social Ethics in a Changing World. An Ecumenical Theological Inquiry*, New York/London 1966, S. 348ff.
- Civil Strife, Published for the Board of Social Responsibility of the General Synod 1971, Sidcup, Kent 1971.
- Cone, James, Der soziale Kontext der Theologie, in: Vischer, Lukas (Hg.), *Theologie im Entstehen*, München 1976, S. 45ff, zit.: Cone, Der soziale Kontext.
- ders., Schwarze Theologie, München 1971.
- ders., The Social Context of Theology: Freedom, History and Hope, in: *Incommunication, in: Risk*, Vol. 9/1973, S. 13ff.
- Cottesloe Consultation. The Report of the Consultation among South African Member Churches of the World Council of Churches, 7-14 Dec. 1960 at Cottesloe/Johannesburg, Johannesburg 1961, zit.: Cottesloe-Consultation.
- Cox, Harvey, Buße: Von der Frömmigkeit zur Politik, in: J. Cone, *Schwarze Theologie*, München 1971, S. 197ff.
- ders., Der Christ als Rebelle oder Streitreden wider die Trägheit, Kassel 1968².
- Cunene Dam Scheme and the struggle for liberation of Southern Africa, ÖRK - PBR, Genf 1971.
- Cunene Dam Symposium, Arnoldshain - Record and Documents PBR 1972, hektographiert.
- Daecke, Sigurd Martin, Reform - Rassismus - Religionen, in: *Evangelische Kommentare* 4/1971, S. 145ff.
- Dahrendorf, Ralf, Art. Macht und Herrschaft, soziologisch, in: *RGG*³, Bd IV, Sp. 569ff.

- Dantine, Wilhelm, Schwarze Theologie. Eine Herausforderung der Theologie der Weißen? Wien/Freiburg/Basel 1976.
- Degen, Johannes, Das Problem der Gewalt. Politische Strukturen und theologische Reflexion, Hamburg 1970.
- ders., Zur Phänomenologie und Theorie der Gewalt, in: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 60/1971, S. 238ff.
- Deißmann, Adolf (Hg.), Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz, Amtlicher Deutscher Bericht, Berlin 1926, zit.: Deißmann.
- Dejung, Karl-Heinz, Die Ökumenische Bewegung im Entwicklungskonflikt 1910-1968, in: Studien zur Friedensforschung Bd 11, Stuttgart/München 1973.
- Derriennic, J.-P., Theory and Ideologies of Violence, in: Journal of Peace Research 1972, S. 361ff.
- Deschner, John, Ecclesiological Aspects of the Race Problem, in: International Review of Missions, Bd 59/1970, S. 285ff.
- Dickinson, Richard D.N., To Set at Liberty the Oppressed, Genf 1975.
- Dokumentation: Ökumenische Aktion. Kirchengeld für die Guerillas? Der Konflikt um das Antirassismus-Programm des ÖRK, in: Lutherische Monatshefte 9/1970, S. 589ff.
- Duff, Edward, S.J., The Social Thought of the World Council of Churches, London 1956.
- Ebert, Theodor, Gewaltfreier Aufstand. Alternative zum Bürgerkrieg, Freiburg 1968.
- Evanston Dokumente, hg. v. Focko Lüpsen, Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz in Evanston 1954, Witten 1954, zit.: Evanston-Bericht.
- Extension of the Special Fund to Combat Racism, Background Paper to the Central Committee, Utrecht 1972, Document 40 (d), ÖRK, maschinenschriftlich.
- Feil, Ernst / Weth, Rudolf (Hg.), Diskussion zur "Theologie der Revolution", München 1970², zit.: Feil/Weth, Diskussion.

- v. Ferber, Christian, Die Gewalt in der Politik.
Auseinandersetzung mit Max Weber,
Stuttgart 1970, Urban-TB Reihe 80.
- Fijalkowski, Jürgen, Art. Herrschaft, in: Evangelisches
Staatslexikon, hg. v. H. Kunst und
S. Grundmann, Stuttgart 1966, Sp. 755ff.
- Flechtheim, Ossip K., Macht, Herrschaft, Gewalt, in:
Schultz, Hans Jürgen (Hg.), Probleme der
Gewalt und Gewaltlosigkeit, Kontexte Bd 7,
Stuttgart 1971, S. 5ff.
- Fleischer, Helmut, Marxismus und Geschichte, Frankfurt/M.
1975², edition suhrkamp 323.
- Fragoso, Antonio, Evangelium und soziale Revolution,
Gelnhausen/Berlin 1971.
- Freire, Paulo, Education, Liberation and the Church, in:
Incommunication, in: Risk, Vol. 9/1973,
S. 34ff.
- von der Gablentz, Otto Heinrich, Macht, Gestaltung und Recht
- die drei Wurzeln des politischen Denkens,
in: A.R.L. Gurland (Hg.), Faktoren der Macht-
bildung, Berlin 1952, S. 139ff.
- Galtung, Johan, Eine strukturelle Theorie des Imperialismus,
in: Senghaas, Dieter (Hg.), Imperialismus
und strukturelle Gewalt. Analysen über ab-
hängige Reproduktion, Frankfurt/M. 1972,
edition suhrkamp 563, S. 29ff.
- ders., Gewalt, Frieden und Friedensforschung, in:
Senghaas, Dieter (Hg.), Kritische Friedens-
forschung, Frankfurt/M. 1971, S. 55ff,
edition suhrkamp 478, zit.: Galtung, Gewalt.
- ders., Konflikt als Lebensform, in: ders.
Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens-
und Konfliktforschung, Hamburg 1975, S. 108ff,
rororo aktuell, zit.: Galtung,
Konflikt als Lebensform.
- ders., Theorien des Friedens, in: ders., Strukturelle
Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konflikt-
forschung, Hamburg 1975, S. 60ff, rororo
aktuell, zit.: Galtung, Theorien des Friedens.
- Galtung, Johan/Høivik, Tord, Structural and Direct Violence,
in: Journal of Peace Research 1970, S.73ff.

- Gewalt und Gewaltanwendung in der Gesellschaft. Eine theologische Thesenreihe zu sozialen Konflikten, erarbeitet von der Kammer der EKD für Öffentliche Verantwortung, Gütersloh 1973.
- Gewaltbericht: Gewalt, Gewaltfreiheit und der Kampf um soziale Gerechtigkeit, in: Ökumenische Rundschau 22/1973, S. 533ff, zit.: Gewaltbericht 1973.
- Gollwitzer, Helmut, Kirchliche Verkündigung in den Schranken der Klassengesellschaft, in: Sölle, Dorothee/Schmidt, Klaus (Hg.), Christen für den Sozialismus, Bd I Analysen, Stuttgart 1975, Urban-TB 613, S. 105ff.
- ders., Zum Problem der Gewalt in der christlichen Ethik, in: Freispruch und Freiheit, Festschrift für Walter Kreck, München 1973, S. 148ff.
- Gronow, J./Hilppö, J., Violence, Ethics and Politics, in: Journal of Peace Research 1970, S. 311ff.
- Günther, Henning, Walter Benjamin und der humane Marxismus, Freiburg 1974.
- Gutiérrez, Gustavo, Theologie der Befreiung, München 1973.
- Habermas, Jürgen, Technik und Wissenschaft als 'Ideologie', in: ders., Technik und Wissenschaft als 'Ideologie', Frankfurt/M. 1969³, edition suhrkamp 287, S. 48ff.
- Haug, Wolfgang Fritz, Das Ganze und das ganz Andere. Zur Kritik der reinen revolutionären Transzendenz, in: Habermas, Jürgen (Hg.), Antworten auf Herbert Marcuse, Frankfurt/M. 1969⁴, edition suhrkamp 263, S. 50ff.
- Heierle, Werner, Unterstützung der Gewalt? in: Orientierung 35/1971, S. 18ff.
- Herbert, Karl, Politisierung der Kirche? Zu den Hintergründen der Antirassismus-Debatte, in: Freispruch und Freiheit, Festschrift für Walter Kreck, München 1973, S. 168ff.
- ders., Verweigerte Solidarität? Nachlese zur Anti-Rassismus-Debatte 1974, in: Junge Kirche 35/1974, S. 522ff.

- van den Heuvel, Albert, Das Programm zur Bekämpfung des Rassismus des Ökumenischen Rates der Kirchen nach der Tagung in Addis Abeba, in: Ökumenische Rundschau 20/1971, S. 113ff.
- Hild, Helmut, Parteilichkeit und Neutralität im politischen Amt der Kirche, in: W. Erk/Y. Spiegel (Hg.), Theologie und Kirchenleitung, Festschrift für Martin Fischer, München 1976, S. 73ff.
- Høivik, Tord, Social Inequality - The Main Issues, in: Journal of Peace Research 1971, S. 119ff.
- Holz, Hans-Heinz, Utopie und Anarchismus. Zur Kritik der Kritischen Theorie Herbert Marcuses, Köln 1968.
- Hondrich, Carl, "Revolution im Denken der Geber"? Antirassismusprogramm: Vorgeschichte und Reaktionen, in: Lutherische Monatshefte 10/1971, S. 114ff.
- Honecker, Martin, Konzept einer sozialetischen Theorie, Tübingen 1971.
- ders., Sozialethische Aspekte des Kirchenverständnisses, in: Ev Th 30/1970, S. 69ff, zit.: Honecker, Sozialethische Aspekte.
- Huber, Wolfgang, Evangelische Kirche und politische Öffentlichkeit, in: aus politik und zeitgeschichte, beilage zur wochenzeitung des parlament vom 23.7.1977, S. 3ff.
- ders., Kirche und Öffentlichkeit, Stuttgart 1973.
- Hufendiek, Friedrich, Das umstrittene Thema: 'Theologie der Revolution', in: ZEE 13/1969, S. 208ff.
- Incommunication. A Symposium on Black Theology and Latin American Theology of Liberation, in: Risk, Vol. 9/1973, zit.: incommunication.
- Zur Frage der Investitionen im südlichen Afrika, ÖRK - PBR, Genf 1973, zit.: Investitionen.
- Jerusalem-Report: Report of the Jerusalem Meeting of the International Missionary Council, Vol. IV: The Christian Mission in the Light of the Race Conflict, Oxford Univ. Press 1928, zit.: Jerusalem-Report.

- Jesus and Power, ÖRK, Genf 1973, maschinenschriftlich
zit.: Jesus and Power.
- Kaunda, K.D., Rich and Poor Nations, in: The Ecumenical
Review, Vol. XX/1968, S. 334ff.
- Kitwe-Report: Christians and Race Relations in Southern
Africa. Report on an Ecumenical Consultation
on Christian Practice and Desirable Action
in Social Change and Race Relations, Held
at Kitwe, Zambia, May 25 - June 2, 1964,
under the auspices of the Mindolo Ecumenical
Foundation, the South African Institute of
Race Relations and the World Council of
Churches, Genf 1964,
zit.: Kitwe-Report.
- Kosmahl, Hans-Joachim, Ethik in Ökumene und Mission,
Göttingen 1970.
- Lange, Ernst, Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die
ökumenische Bewegung? Stuttgart 1972.
- Lecky, Robert S./Wright, H. Elliot, Black Manifesto.
Religion, Racism and Reparations,
New York 1969, zit.: Lecky/Wright,
Black Manifesto.
- Lee, Franz J.T., Südafrika vor der Revolution?
Frankfurt/M. 1973, Fischer-TB 1334.
- Lehmann, Paul, Ethik als Antwort. Methodik einer Koinonia-
Ethik, München 1966.
- ders., The Transfiguration of Politics, London,
SCM, 1975.
- Lindner, Reinhold, Gewaltfreiheit im sozialen Konflikt, in:
ZEE 13/1969, S. 89ff.
- Linneman, Hans, Will the Blacks Suffer? Foreign Investment
and Disinvestment in South Africa, in:
Study Encounter 65, Vol. X/No. 3/1974.
- Linnenbrink, Günter, Konsensus und Konflikt. Zum Problem
unterschiedlicher politischer und theolo-
gischer Überzeugungen in der Kirche, in:
Wissenschaft und Praxis in Kirche und Ge-
sellschaft 63/1974, S. 181ff.
- Lipp, Wolfgang, Apparat und Gewalt. Über Herbert Marcuse,
in: Soziale Welt 20/1969, S. 274ff.

- Lochman, Jan M., Ökumenische Theologie der Revolution, in:
Ev Th 27/1967, S. 631ff.
- ders., Versklavende und befreiende Gewalt, in:
Evangelische Kommentare 4/1971, S. 401ff.
- Löwen 1971. Studienberichte und Dokumente der Sitzung
der Kommission für Glauben und Kirchenver-
fassung, hg. v. Konrad Raiser, Beiheft zur
Ökumenischen Rundschau Nr. 18/19, Stuttgart
1971, zit.: Löwen 1971.
- Lopez, Mauricio, The Political Dynamics of the Latin
American Society Today, in: Z.K. Matthews
(Hg.), Responsible Government in a
Revolutionary Age, New York/London 1966,
S. 148ff.
- Lotz, Martin, Der Begriff der Revolution in der ökume-
nischen Diskussion, in Feil/Weth,
Diskussion, S. 17ff.
- Lüning, Hildegard, Camilo Torres, Priester, Guerillero,
Hamburg 1970².
- Marcuse, Herbert, Das Ende der Utopie, Berlin 1967.
- ders., Der eindimensionale Mensch, Studien zur
Ideologie der fortgeschrittenen Industrie-
gesellschaft, Neuwied/Berlin 1970.
- ders., Ethik und Revolution, in: ders., Kultur und
Gesellschaft 2, Frankfurt/M. 1970⁸,
edition suhrkamp 135, S. 130ff.
- ders., Konterrevolution und Revolte,
Frankfurt/M. 1973, edition suhrkamp 591.
- ders., Repressive Toleranz, in: Wolff, Robert
Paul/Moore, Barrington/Marcuse, Herbert,
Kritik der reinen Toleranz, Frankfurt 1970⁷,
edition suhrkamp 181, S. 91ff.
- ders., Vernunft und Revolution. Hegel und die Ent-
stehung der Gesellschaftstheorie,
Darmstadt/Neuwied 1972.
- ders., Versuch über die Befreiung, Frankfurt/M. 1969,
edition suhrkamp 329.
- ders., Zum Begriff der Negation in der Dialektik, in:
ders., Ideen zu einer kritischen Theorie der
Gesellschaft, Frankfurt/M. 1969,
edition suhrkamp 300, S. 185ff.

- Marsch, Wolf-Dieter, Theologische Legitimierung revolutionärer Praxis? in: Evangelische Kommentare 2/1969, S. 317ff.
- ders., Utopie der Befreiung und christliche Freiheit. Theologischer Versuch über Herbert Marcuse, in: Pastoraltheologie 58/1969, S. 17ff.
- Marx, Karl, Die Frühschriften, hg. v. Siegfried Landshut, Stuttgart 1971.
- Medillín: Dokument der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medillín, verabschiedet im September 1968: "Frieden", in: Feil/Weth, Diskussion, S. 356ff, zit.: Medillín.
- Metz, Johann Baptist, Kirche und Welt im Lichte einer 'politischen Theologie', in: ders., Zur Theologie der Welt, Main/München 1969², S. 99f.
- ders., "Politische Theologie" in der Diskussion, in: Peukert, Helmut (Hg.), Diskussion zur "politischen Theologie", Mainz/München 1969, S. 267ff.
- Minty, Abdul S., International Investment in South Africa, in: Study Encounter 64, Vol. X/No. 3/1974.
- Moltmann, Jürgen, Die Einheit des Menschengeschlechts in der Perspektive des Glaubens, in: Nelson, J. Robert/Pannenberg, Wolfhart (Hg.), Um Einheit und Heil der Menschheit, Frankfurt/M. 1973, S. 213ff.
- ders., Gott in der Revolution, in: Feil/Weth, Diskussion, S. 65ff.
- ders., Kirche in der Kraft des Geistes, München 1975.
- ders., Rassismus und das Recht auf Widerstand, in: Evangelische Kommentare 4/1971, S. 253ff.
- ders., Theologische Kritik der politischen Religion, in: J.B. Metz, J. Moltmann, W. Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung, München 1970, S. 11ff.
- Moore, Barrington, Toleranz und wissenschaftliche Einstellung, in: R.P. Wolff, B. Moore, H. Marcuse, Kritik der reinen Toleranz, Frankfurt/M. 1970⁷, edition suhrkamp 181, S. 61ff.
- Müller-Römheld, Walter, Gewaltlosigkeit und Gewalt in ökumenischen Erklärungen, in: Ökumenische Rundschau 20/1971, S. 11ff.

- Narr, Wolf-Dieter, Gewalt und Legitimität, in: Horn, Klaus, u.a., Gewaltverhältnisse und die Ohnmacht der Kritik, Frankfurt 1974, edition suhrkamp 775, S. 9ff.
- National Council of Churches of the United States of America. The Report of the Study Committee on Social Violence, o.J., maschinenschriftlich.
- ders., A Progress Report of the Study Committee on Social Violence, 1970, maschinenschriftlich.
- Neu-Delhi 1961, Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, hg. v. Willem A. Visser't Hooft, Stuttgart 1962.
- Nemibericht: Gewalt, Gewaltlosigkeit und der Kampf um soziale Gerechtigkeit, in: Ökumenische Rundschau 20/1971, S. 438ff, zit.: Nemibericht.
- Non-Violent Action: A Christian Appraisal. A Report Commissioned for the United Reformed Church, London 1973.
- Notting-Hill-Report: Rasse, Entwicklung und Revolution. Der Notting-Hill-Report und zugehörige Dokumente, hg. v. Klaus-Martin Beckmann, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 14/15, Stuttgart 1970, zit.: Notting-Hill-Report.
- Oldham, Joseph H., Christianity and the Race Problem, London, SCM, 1924.
- Oxford-Bericht: Kirche und Welt in ökumenischer Sicht. Bericht der Weltkirchenkonferenz von Oxford über Kirche, Volk und Staat, hg. von der Forschungsabteilung des ÖRPC, Genf 1938, zit.: Oxford-Bericht.
- Papcke, Sven, Progressive Gewalt, Studien zum sozialen Widerstandsrecht, Frankfurt/M. 1973, Fischer-TB 6501.
- Peukert, Helmut (Hg.), Diskussion zur "politischen Theologie", Mainz/München 1969.
- Plädoyer für die Dritte Welt. Erklärung von fünfzehn katholischen Bischöfen, in Rendtorff/Tödt, Theologie der Revolution, S. 157ff, zit.: Plädoyer.

Profile von Befreiungsbewegungen

- ANC - Ein Profil, ÖRK-PBR, Genf 1971.
- Frelimo - Ein Profil, ÖRK-PBR, Genf 1970.
- PAIGC - Ein Profil, ÖRK-PBR, Genf 1970.
- SWAPO - Ein Profil, ÖRK-PBR, Genf 1971.

Programm zur Bekämpfung des Rassismus: 1970-1973,
Hintergrundmaterial, in: Protokoll und Berichte
der 26. Tagung des Zentralausschusses des ÖRK in
Genf 1973, Genf 1973, zit.: PBR 1970-73.

Protokoll und Berichte der 19. Tagung des Zentralausschusses
des ÖRK in Genf 1966, Genf 1966.

Protokoll und Berichte der 20. Tagung des Zentralausschusses
des ÖRK in Heraklion/Kreta 1967, Genf 1967.

Protokoll und Berichte der 24. Tagung des Zentralausschusses
des ÖRK in Addis Abeba 1971, Genf 1971,
zit.: Protokoll und Berichte Addis Abeba.

Protokoll und Berichte der 25. Tagung des Zentralausschusses
des ÖRK in Utrecht/Niederlande 1972, Genf 1972,
zit.: Protokoll und Berichte Utrecht.

Protokoll und Berichte der 26. Tagung des Zentralausschusses
des ÖRK in Genf 1973, Genf 1973.

Protokoll und Berichte der 27. Tagung des Zentralausschusses
des ÖRK in Berlin 1974, Genf 1974.

Racism in Theology and Theology against Racism. Report on a
Consultation organized by the Commission on
Faith and Order and the Programme to Combat
Racism, ÖRK, Genf 1975, zit.:
Racism in Theology, deutscher Text: Rassismus
in Theologie und Theologie gegen Rassismus,
epd-Dokumentation 48a/1975, Frankfurt/M. 1975.

Radical Change, Reform and Revolution. A Report of the
General Assembly of the Presbyterian Church
in Ireland 1971.

Rassismus und christliches Gewissen. Die Kirchen des
Ökumenischen Rates auf der Suche nach einer
Lösung des Rassenkonflikts, Redaktionsartikel
in: Evangelische Kommentare 2/1969, S. 372ff.

Rendtorff, Trutz/Tödt, Heinz Eduard, Theologie der Revolution,
Analysen und Materialien, Frankfurt/M, 1969³,
edition suhrkamp 258, zit.:
Rendtorff/Tödt, Theologie der Revolution.

Rendtorff, Trutz, Der Aufbau einer revolutionären Theologie.
Eine Strukturanalyse. in: ders./Tödt,
Theologie der Revolution, S. 41ff, zit.:
Rendtorff, Der Aufbau einer revolutionären
Theologie.

- Rendtorff, Trutz, Ethik und Revolution. Eine kritische Konfrontation, in: ders./Tödt, Theologie der Revolution, S. 99ff, zit.: Rendtorff, Ethik und Revolution.
- ders., Ökumenische Deutung der Welt. Herausforderungen des christlichen Gemeinbewußtseins, in: Lutherische Monatshefte 10/1971, S. 182ff, zit.: Rendtorff, Ökumenische Deutung.
- ders., Politische Ethik oder "politische Theologie"? in: Peukert, Helmut (Hg.), Diskussion zur "politischen Theologie", Mainz/München 1969, S. 217ff, zit.: Rendtorff, Politische Ethik.
- ders., Reformation oder Revolution? Über die politische Dimension reformatorischer Theologie, in: ders./Steck, Karl Gerhard, Protestantismus und Revolution, München 1969, S. 7ff.
- ders., Theologie oder Prophetie? Der politische Sinn theologischer Kontroversen, in: ders./Rich, Arthur (Hg.), Humane Gesellschaft. Beiträge zu ihrer sozialen Gestaltung, Zürich 1970, S. 117ff, zit.: Rendtorff, Theologie oder Prophetie.
- ders., Wo sich die Geister scheiden. Kritische Erwägungen zur Frage der Gewaltanwendung, in: Evangelische Kommentare 2/1969, S. 144ff.
- Report to the Working Committee on Reactions to the 1966 World Conference on Church and Society and its Evaluation and Follow-up, hektographiertes Arbeitspapier der Abteilung Kirche und Gesellschaft, Archive des ÖRK 1967, leicht verkürzt in: Abrecht, Paul, Report - Responses to the World Conference on Church and Society 1966, in: The Ecumenical Review, Vol. XX/1968, S. 445ff.
- The Road from Nonviolence to Violence, ohne Verfasserangabe, in: Some Addresses at an Ecumenical Consultation on Christian Practice and Desirable Action in Social Change and Race Relations in Southern Africa, Mindolo, Kitwe, Zambia, in: Race Relations in Ecumenical Perspective, No. 5/1964, S. 3ff, zit.: Road.

- Sauter, Gerhard, Kirche und Öffentlichkeit. Versuch eines "genetischen Kommentars" zu Ferdinand Hahns EKD-Synodolreferat 1970, in: Hahn, F./Sauter, G., Verantwortung für das Evangelium in der Welt, München 1970, S. 39ff.
- ders., Wie kann Theologie aus Erfahrungen entstehen? in: Vischer, Lukas (Hg.), Theologie im Entstehen. Beiträge zum ökumenischen Gespräch im Spannungsfeld kirchlicher Situationen, München 1976, S. 99ff.
- Scheuner, Ulrich, Christliche Verantwortung in einer Welt des Unfriedens und der Spannung. Bemerkungen zu Sektion IV, in: Ökumenische Rundschau 18/1969, S. 95ff.
- ders., Das Problem der Gewalt und gewaltlosen sozialen Veränderung in der ökumenischen Diskussion, in: Ökumenische Rundschau 20/1971, S. 126ff.
- Schilling, Friedrich Carl, Unerwartet einmütige Ökumene, in: Lutherische Monatshefte 10/1971, S. 120ff.
- Schmid, Hermann, Friedensforschung und Politik, in: Senghaas, Dieter (Hg.), Kritische Friedensforschung, Frankfurt/M. 1972, edition suhrkamp 478, S. 25ff.
- Schuchter, Arnold, Reparations. The Black Manifesto and Its Challenge to White America, Philadelphia/New York 1970.
- Schulze, Hans, Ethik im Dialog. Kommentar zur Denkschrift "Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen", Gütersloh 1972.
- Schweitzer, Wolfgang, Der entmythologisierte Staat. Studien zur Revision der evangelischen Ethik des Politischen, Gütersloh 1968.
- ders., Wessen Macht unterstützen wir? in: ZEE 15/1971, S. 151ff.
- Sektion II: Wesen und Auftrag des Staates in einer Zeit des Umbruchs. Bericht der Sektion II, in: Appell an die Kirchen der Welt, hg. v. H. Krüger, Stuttgart 1967, S. 151ff, zit.: Sektion II.

Shaul, Richard, Befreiung durch Veränderung. Herausforderungen an Kirche, Theologie und Gesellschaft, München 1970, zit.: Shaul, Befreiung.

darin:

- Zwischenstation, S. 7ff.
- Revolutionäre Gewalt bei der Erneuerung der Gesellschaft, S. 66ff, zit.: Revolutionäre Gewalt.
- Revolution in theologischer Perspektive, S. 91ff.
- Die revolutionäre Herausforderung an Kirche und Theologie, S. 113ff, zit.: Die revolutionäre Herausforderung.
- Der christliche Glaube als Skandal in einer technokratischen Welt, S. 135ff, zit.: Der christliche Glaube.
- Kirche und Theologie im Sog der Revolution, S. 147ff., zit.: Kirche und Theologie.
- Religion und soziale Veränderung, S. 168ff.
- Die Theologie und die Veränderung der Gesellschaft, S. 236ff.

ders., Die politische Bedeutung gleichnishaften Handelns, in: Degen, Johannes, Das Problem der Gewalt, Hamburg 1970, S. 162ff.

ders., Revolutionary Change in Theological Perspective, in: Bennett, John C., Christian Social Ethics in a Changing World, New York/London 1966, S. 23ff, dt.: Revolution in theologischer Perspektive, in: ders., Befreiung, S. 91ff.

ders., Revolution: Erbe und Option unserer Zeit, in: Oglesby, Carl/Shaul, Richard, Amerikanische Ideologie. Zwei Studien über Politik und Gesellschaft in den USA, Frankfurt 1969, edition suhrkamp 341, S.205ff, zit.: Shaul, Erbe.

Simon, Helmut, "Wer wenig im Leben hat, soll viel im Recht haben". Beiträge zu einer ökumenischen Rechtstheologie, in: Ökumenische Rundschau 16/1967, S. 338ff.

- Sölle, Dorothee, Hoffnung verändert die Welt.
Kritische Auseinandersetzung mit der
Theologie Rudolf Bultmanns, in:
Evangelische Kommentare 4/1971, S. 15ff.
- dies., Leiden, Stuttgart 1973.
- dies., Politische Theologie. Auseinandersetzung
mit Rudolf Bultmann, Stuttgart/Berlin 1971.
- Sternstein, Wolfgang, Gewaltfreiheit als revolutionäres
Prinzip, 12 Thesen, in: Junge Kirche
31/1970, S. 189ff.
- Stringfellow, William, Reparations: Repentance as a
Necessity to Reconciliation, in:
Lecky/Wright, Black Manifesto, S. 65ff.
- Strunk, Reiner, Aspekte des Gewaltproblems im Kontext einer
Theologie der Revolution, in:
Feil/Weth, Diskussion, S. 270ff.
- Suin de Boutemard, Bernhard, Minoritäten als Erfahrung?
in: Neue Sammlung 12/1972, S. 204ff.
- A Survey of Reactions to the Report of the Cardiff
Consultation on 'Violence, Nonviolence
and the Struggle for Social Justice',
WCC 1973, maschinenschriftlich.
- Tagawa, Kenzo, Jesus and Power, in: Jesus and Power,
ÖRK 1973, maschinenschriftlich.
- Theunissen, Michael, Die Verwirklichung der Vernunft,
in: Philosophische Rundschau, Beiheft 6,
Tübingen 1970.
- Thomas, M.M., Issues Concerning the Life and Work of the
Church in a Revolutionary World, in:
The Ecumenical Review, Vol. XX/1968, S. 410ff.
- Tödt, Heinz Eduard, Neue Qualität der Menschenrechte.
Ein Orientierungsrahmen für kirchliches
Handeln, in: Lutherische Monatshefte
13/1974, S. 514ff.
- ders., Revolution als neue sozioethische Konzeption.
Eine Inhaltsanalyse, in: Rendtorff/Tödt,
Theologie der Revolution, S. 13ff.

- Tödt, Heinz Eduard, Technische oder soziale Revolution - eine theologische Alternative, in: Rendtorff/Tödt, Theologie der Revolution, S. 76ff.
- Vierzig, Siegfried, Ideologiekritik und Religionsunterricht, Zürich/Einsiedeln/Köln 1975.
- Violence and Oppression: A Quaker Response, written by a group sponsored by Friends Peace & International Relations Committee, London 1972.
- Vischer, Lukas, Von Christi versöhnender Kraft zusammengeführt und zusammengehalten, in: Groscurth, Reinhard (Hg.), Wandernde Horizonte auf dem Weg zu kirchlicher Einheit, Frankfurt/M. 1974, S.11ff.
- Visser't Hooft, Willem A., Der Auftrag der Ökumenischen Bewegung, in: Bericht aus Uppsala, S. 329ff.
- ders., The Ecumenical Movement and the Racial Problem, Unesco Paris 1954.
- Vogt, Hermann, Antirassismus-Strategien, in: Lutherische Monatshefte 13/1974, S. 493.
- Vorschlag zur Erneuerung des Mandats für das Programm zur Bekämpfung des Rassismus, Anlage zum Schreiben des Weltkirchenrats vom Mai 1974, in: epd 33/1974 vom 15.7.1974, S. 96ff, zit.: Vorschlag zur Erneuerung.
- Walther, Christian, Theologie und Gesellschaft. Ortsbestimmung der evangelischen Sozialethik, Zürich/Stuttgart 1967.
- Ward, Barbara, Rich and Poor Nations, in: The Ecumenical Review, Vol. XX/1968, S. 348ff.
- Weber, Hans-Ruedi, Freedom Fighter or Prince of Peace? in: Study Encounter, Vol. VIII/No. 4/1972, S. 1ff.
- Weber, Max, Politik als Beruf, in: ders., Gesammelte politische Schriften, hg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen 1971⁵, S. 505ff.
- ders., Wirtschaft und Gesellschaft, 1. und 2. Halbband, hg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen 1972⁵.

- Weiß, Wolfram, Südafrika und das Antirassismusprogramm.
Kirchen im Spannungsfeld einer Rassengesellschaft, Bern/Frankfurt/M. 1975.
- Wendland, Heinz-Dietrich, Einführung in die Sozialethik,
Berlin 1963 (Sammlung Götschen).
- ders., Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft.
Sozialethische Aufsätze und Reden,
Gütersloh 1967.
- ders., Die Wirkung der christlichen Eschatologie
auf die Gestaltung der christlichen Sozial-
ethik, in: ZEE 1/1957, S. 145ff.
- ders., Grundzüge der evangelischen Sozialethik,
Köln 1968.
- ders., Kirche und Revolution, in: Appell an die
Kirchen der Welt, hg. von Hanfried Krüger,
Stuttgart 1967, S. 84ff.
- ders., Kirche und Revolution, in: ders.,
Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft.
Sozialethische Aufsätze und Reden,
Gütersloh 1967, S. 77ff.
- ders., Ökumenische Sozialethik? Fragwürdigkeit und
Notwendigkeit, in: Ökumenische Rundschau
19/1970, S. 395ff.
- ders., Sollen Christen revolutionär sein? in:
Quatember 32, 1967-68, S. 50ff.
- ders., The Theology of the Responsible Society, in:
Bennett, John C. (Hg.), Christian Social
Ethics in a Changing World, New York/London
1966, S. 135ff, zit.:
Wendland, Responsible Society.
- West, Charles C., Technologen und Revolutionäre, in
Ev Th 27/1967, S. 664ff.
- Wilkens, Erwin, Ekklesiologie und politische Ethik.
Eine Thesenreihe, in: Wissenschaft und Praxis
in Kirche und Gesellschaft 63/1974, S. 190ff.

Wilmore, Gayraud S., Black Religion and Black Radicalism,
New York 1972.

Wisotzki, Erika, Sozialer Wandel in der Dritten Welt in
Verlautbarungen und Diskussionen des Welt-
kirchenrates, in: ZEE 18/1974, S. 49ff.

Yoder, John Howard, Jesus and Power, in: The Ecumenical
Review, Vol. XXV/1973, S. 447ff.

Zagorsk: Erklärung der Zagorsker Konsultation 1968,
in: Feil/Weth, Diskussion, S. 301ff,
zit.: Zagorsk,
Original: WCC Department on Church and Society,
Commission on Faith and Order, Consultation on
Theological Issues of Church and Society,
Zagorsk 1968, Archive des ÖRK, Genf 1968.

